ÉTUDES TRADITIONNELLES
*Directeur-Administrateur :*
**A. VILLAIN**

Les abonnements sont souscrits pour la période du 1er Janvier au 31 Décembre. Tous expirent avec le N° de Oct. Nov. Déc.
(Seuls les abonnements renouvelés ne subissent pas d'interruption)

*« Nous n'adressons pas de rappel »*

## NOTES

Notre revue parait actuellement sous la forme de quatre numéros d'environ 48 pages, de Jan. à Déc.

***Conditions pour 1984 :***

Prix de vente du numéro au magasin . . . . . . . . . . . . . . . . **30,00 frs**

**Abonnements à la série de 4 nos :**
FRANCE, pris au magasin . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . **90,00 frs**
» franco de port . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . **130,00 frs**

Départements d'Outre-Mer . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . **150,00 frs**
(Recommandation obligatoire comprise)

Pays voisins : Allemagne Fédérale, Angleterre, Belgique,
Hollande, Italie, Luxembourg, Suisse franco de port . . **140,00 frs**

Autres Pays . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . **180,00 frs**
(frais de recommandation obligatoire compris)

**Prix des collections anciennes :**

1961 à 1974 chaque année prise au magasin . . . . . . . . **150,00 frs**
1975 à 1983 prise au magasin . . . . . . . . . . . . . . . . **100,00 frs**
+ frais d'expédition recommandée

Nous consulter pour l'expédition de chacune de ces années ainsi que pour les années antérieures, que nous recherchons en permanence.

***Nous pouvons adresser l'un de nos exemplaires restant en stock contre la somme de 25 francs.***

Paiement par versement à notre C. C. P. PARIS 568-71 ÉDITIONS TRADITIONNELLES ou par chèque bancaire.

# ÉTUDES TRADITIONNELLES

**85e Année**

1984

C'est avec une vive émotion que nous avons appris la mort de notre très cher et vénéré ami

Titus BURCKHARDT,

décédé à l'âge de 75 ans.

Le défunt qui, pendant de longues années, fut l'un de nos collaborateurs les plus fidèles et les plus éminents, laissera sans aucun doute sa profonde empreinte dans l'esprit de tous ceux qui l'ont connu ou ont pu apprécier son œuvre.

Un hommage à cet authentique porte-parole de la Tradition unanime d'Orient et d'Occident sera rendu par plusieurs de nos collaborateurs dans notre prochain numéro.

ÉTUDES TRADITIONNELLES

*Rédacteur en chef :* **Leo SCHAYA**

85e ANNÉE JANVIER - FÉVRIER - MARS N° 483

## FAILLES DANS LE MONDE DE LA FOI

On peut s'étonner et même se scandaliser de la fréquence, en climat religieux, d'opinions et d'attitudes plus ou moins inintelligentes, soit dit sans euphémisme ; la cause indirecte du phénomène est que la religion, dont le but est de sauver le plus grand nombre possible et non de satisfaire le besoin de causalité d'une élite intellectuelle, n'a pas de motif de s'adresser directement à l'intelligence proprement dite. Conformément à sa finalité et à la capacité de la majorité, le message religieux s'adresse globalement à l'intuition, au sentiment et à l'imagination, puis à la volonté et à la raison dans la mesure où la condition humaine l'exige ; il informe les hommes de la réalité de Dieu, de l'immortalité de l'âme et des conséquences qui en découlent pour l'homme, et il offre à celui-ci les moyens de se sauver. Il n'est pas, ne veut pas, et ne peut être et offrir autre chose, explicitement tout au moins ; car implicitement il offre tout.

En d'autres termes : la religion s'adresse *a priori* à ce qui est susceptible de « mettre en branle » la volonté de l'homme moyen ; elle ne saurait s'adresser immédiatement à l'intelligence, laquelle précisément ne met pas en branle — spirituellement et eschatologiquement parlant — l'homme moyen ou ordinaire, donc la majorité. Il en résulte que la religion « se comporte » comme si l'intelligence ne pouvait jamais déterminer la volonté spirituelle ; d'où sa méfiance, voire son hostilité, envers les « philosophes » ou, ce qui revient au même, envers l'intelligence dite « naturelle ».

Une certaine exclusion de l'intelligence se constate déjà au niveau scripturaire, non en ce sens que les Ecritures manqueraient d'intelligence, *quod absit*, mais en ce sens qu'il leur arrive d'user d'arguments qui, s'adressant à telle disposition au fond passionnelle, mettent l'intelli-

gence entre parenthèses, en vue d'une efficacité qui ne la concerne pas ; cette attitude s'accentue forcément en deçà de la Révélation, jusqu'à donner libre cours à un opportunisme moraliste qui ne coïncide pas forcément avec la vérité pure et simple, pour dire le moins. Dans les Ecritures, l'intelligence — ou l'appel à celle-ci — est avant tout dans le symbolisme, lequel offre tout ce dont peuvent avoir besoin les esprits les plus élevés ; cela résulte tout d'abord de l'origine divine et ensuite de l'exigence totalitaire de la religion. Autrement dit, Dieu ne tient jamais moins qu'Il ne promet, et Il ne promet jamais plus qu'Il ne tient.

Quant à la métaphysique pure, — et nous n'avons pas à insister ici *in extenso* sur le fait qu'elle se retrouve nécessairement dans les dogmes en tant que symboles universels, — elle ne saurait avoir le caractère concret et efficace d'un message pour l'homme moyen, même s'il peut en saisir cérébralement quelques éléments ; elle ne s'adresse directement qu'à ceux dont l'intelligence possède une qualité à la fois discriminative, contemplative et opérative. Discriminative : c'est-à-dire capable de discerner intuitivement entre l'Absolu et le relatif, et de prolonger ce discernement jusque sur les plans appartenant à la relativité ; contemplative : c'est-à-dire s'attachant — d'une manière « naturellement surnaturelle » — à la conscience du pur Etre et de la pure Essence ; opérative : c'est-à-dire prédisposée à passer de la puissance à l'acte, donc de l'abstrait au concret et de l'intelligence à la volonté. Ces dons ne sauraient être absents en climat spécifiquement religieux ou exotérique, cela va de soi, mais ils s'y trouvent forcément limités en raison de la primauté en ce climat, de la Révélation formelle et légiférante au détriment de l'Intellection informelle et immanente.

La religion s'adresse aux hommes en tant qu'ils sont capables de foi ; elle s'adresse d'une manière directe à la volonté et à l'amour — non à l'intellect — et exige des hommes de croire, d'aimer, d'agir. Nous y insistons afin que les chercheurs spiritualistes, en lisant des livres religieux, ne s'offusquent pas en y rencontrant des opinions ou images excessives jusqu'à l'absurdité ; fort paradoxalement, il y a en climat traditionnel un certain droit à la pieuse extravagance, et il vaut mieux le savoir d'avance, n'en déplaise à ceux des traditionalistes qui

estiment que tout ce qui est traditionnel est sublime (1), et qui parfois ne sont pas loin de confondre le fanatisme confessionnel avec l'« orthodoxie » intrinsèque et l'« authenticité » spirituelle.

Quoi qu'il en soit, pour rendre compte d'une certaine « absence d'intelligence » en climat religieux, il ne suffit pas de dire que la majorité n'est pas métaphysicienne au sens fort du mot, d'autant qu'il est des hommes qui, sans être métaphysiciens ou « pneumatiques », sont doués d'une parfaite objectivité, donc d'une intelligence discernante, incorruptible et impartiale ; ce qu'il faut dire, c'est que la majorité est bien moins que simplement non-métaphysicienne, qu'elle a réellement peu d'intelligence, comme l'histoire du monde le démontre à satiété, et comme le prouve, autour de nous, la mondanité sous toutes ses formes.

***

On aura bien compris que nous n'entendons nullement soutenir que le monde de la foi soit sans intelligence ; il ne saurait l'être puisque la foi est un phénomène fondamentalement humain et qu'en outre, et surtout, elle vise le céleste et l'éternel ; mais elle le vise — et nous parlons ici de la foi en tant que simple croyance et non en tant que vertu théologale et charisme sanctifiant (2) — elle le vise d'une manière intéressée et volontariste, et non en vue d'une perception désintéressée de la nature des choses ; perception intellectuelle qui ne pénétrerait pas dans les cœurs de la majorité, étant donné la nature passionnelle de la plupart des hommes vivant à l'« âge de fer ».

Les perspectives confessionnelles ont tendance à mettre la forme, qui est particulière, au-dessus de l'essence, qui est universelle, et le souci moral, qui est intéressé, au-dessus de la vérité en soi amorale, qui est désintéressée ; c'est comme si telle couleur d'une lanterne était prise pour la lumière en soi et pour la cause de la luminosité.

---

(1) « Tout ce qui est national est nôtre », comme disait le duc d'Orléans.

(2) Sans la croyance, la voie manque de charpente ; mais c'est la foi au sens paulinien et mystique qui opère la sainteté.

Et l'on peut dire sans exagérer que pour les confessionalistes la sentimentalité — le pieux parti pris — entre dans l'arsenal des moyens intellectuels, si bien que la suspicion moraliste fait pratiquement fonction d'argument doctrinal ; il ne suffit pas que l'erreur attribuée, à tort ou à raison, à l'adversaire soit fausse (3), il faut *ipso facto* qu'elle soit immorale, et que sa cause le soit dans son auteur. Le préjugé moraliste se combine ici avec le préjugé confessionaliste ; le vrai et le faux deviennent pratiquement synonymes de moral et d'immoral, ce qui peut se justifier dans tels cas déterminés, mais non dans tous les cas.

Ce qui peut se justifier dans tels cas déterminés, avons-nous dit ; car il faut se garder de tomber dans l'erreur inverse. Le fait que d'aucuns attribuent injustement une opinion théologique à une cause psychologique, à un vice moral notamment, ne saurait empêcher que bien des philosophies « selon la chair » proviennent d'un tel vice, les circonstances aidant. Trop souvent, les erreurs sont ce qu'est leur auteur, ni plus ni moins.



Peut-être nous sera-t-il permis d'ouvrir ici, à titre d'exemple, une parenthèse, qui par son contenu nous éloignera de notre sujet, mais qui néanmoins s'y réfère par son contexte psychologique. On sait les âpres controverses auxquelles donnait lieu, au Ve siècle, la question des deux natures du Christ : alors que pour l'Eglise officielle — le schisme n'était pas encore un fait accompli — les deux natures, l'humaine et la divine, s'unissent dans la personne du « Verbe fait chair », pour Nestorius elles sont nettement séparées, en sorte que Marie est « Mère de Jésus » mais non « Mère de Dieu » ; pour Eutychès au contraire, le Christ n'a qu'une nature divine, la nature humaine n'étant qu'une apparence. Ce qui importe ici, ce ne sont pas tant ces doctrines que la façon dont elles furent anathématisées par Rome : selon le pape Léon Ier,

(3) Encore faut-il distinguer entre l'erreur qui est honorable et celle qui est déshonorante ; dire du bien de quelqu'un en se trompant de genre n'est pas la même chose que d'en dire du mal ; mais c'est trop souvent la même chose pour les théologiens.

Nestorius et Eutychès ne pouvaient être que des « impies » ; il parle, dans son Sermon XCVI, de la « méchanceté des hérétiques », des « perfides attaques des loups et des brigands », de leur intention d'« attirer d'autres dans la perdition » après avoir eux-mêmes « suivi les mensonges de Satan », et ainsi de suite. C'est dire que des hommes qui, par piété et par zèle évidemment, ont d'autres opinions théologiques que Rome, ne peuvent les avoir que par Satan et ne peuvent être, comme lui, que méchants et perfides ; ils ne peuvent être que des ennemis de Dieu et de l'Eglise. C'est pieux et c'est zélé, — ni plus ni moins que les opinions de Nestorius et d'Eutychès, — mais ce n'est certainement pas intelligent, si l'on entend par intelligence l'adéquation à des réalités.

Car enfin, les deux opinions extrêmes dont il s'agit ici peuvent se soutenir d'une façon relative : la première parce qu'elle est profondément soucieuse de la gloire du Dieu transcendant, — nous ne voyons dans cette intention rien de satanique, pas plus que dans la tendance fondamentale du Judaïsme ou de l'Islam, — et la seconde, parce qu'elle est au contraire soucieuse de la divinité du Christ ; opinions sans doute excessives, mais qui n'ont certainement rien de perfide ni de démoniaque. Il ne faut pas oublier du reste qu'au V[e] siècle un certain flottement théologique ne fut pas chose foncièrement anormale ; même un saint Thomas, bien plus tard, pouvait se permettre de nier l'Immaculée Conception, et il fallait attendre le XX[e] siècle pour voir l'Assomption érigée en dogme. La protestation de Nestorius contre l'expression *Mater Dei* peut sérieusement et honnêtement se soutenir ; nul doute que cette expression, — que nous acceptons à titre d'ellipse et sur la base d'une perspective certes relative mais néanmoins efficace dans ce cadre, — que cette expression, disons-nous, comporte incontestablement une certaine « neutralisation » de la perspective de transcendance, à laquelle Nestorius avait le droit sacré d'être très attaché (4). D'une manière analogue, la réduction — du côté monophysite — de l'humanité du Christ à sa divinité,

(4) Sans vouloir être désobligeant, on peut parler d'une « christification » de Dieu, — c'est la Trinité présentée comme le Réel absolu, — de même qu'on pourrait parler, dans le cas du Judaïsme, d'une « israélisation » de Dieu. Simple question d'*upâya* ou de *darshana*

est une des conséquences possibles que contient la perspective chrétienne en soi ; c'est en tout cas — comme la thèse nestorienne — un aspect du Christ, lequel pouvait et même devait en certaines circonstances s'affirmer. Quant aux auteurs de ces thèses, nous ignorons s'ils furent des saints, mais ils auraient pu l'être, et il est même vraisemblable qu'ils l'aient été (5).

Ici on pourrait faire l'objection suivante : si pour un théologien porté aux alternatives abruptes seule la doctrine providentiellement normative peut provenir du Saint-Esprit, de qui donc peuvent provenir les thèses divergentes sinon du démon ? Nous pourrions répondre « de l'âme », car il convient de distinguer entre une inspiration qui est satanique et une autre qui est simplement naturelle et psychique, mais cette réponse, tout en ayant le mérite de rendre compte d'une distinction réelle, passerait à côté des deux facteurs suivants : premièrement, qu'une inspiration naturelle risque fort d'être exploitée par l'adversaire si le contenu de l'inspiration s'y prête ; deuxièmement, que dans des cas comme ceux de Nestorius et Eutychès, l'inspiration n'est pas simplement naturelle, ni *a fortiori* satanique ; elle est ce que nous appellerons « archétypique », c'est-à-dire que, sans provenir de l'intention paraclétique qui régit telle orthodoxie providentielle, elle relève néanmoins du Saint-Esprit en soi dans la mesure où elle rend compte d'un aspect plausible de telle réalité spirituelle ou divine.

⁂

La pieuse myopie est un phénomène peu grave dans certains cas et gravissime dans d'autres ; ce qui est hors de doute, c'est qu'on rencontre cette faille dans tous les climats religieux, car l'homme est partout l'homme et les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets dans les mêmes circonstances, quel que soit le mode ou le degré du phénomène. Au demeurant, il n'y a pas que les sottises mentales, il y a aussi les sottises institutionnelles, les-

(5) Alors que tant d'hérésies de l'Antiquité ont disparu, les Eglises nestorienne et monophysite existent toujours, un millénaire et demi après la féroce anathématisation de leurs fondateurs.

quelles de toute évidence sont de l'ordre des « préceptes d'hommes » ; mentionnons à cet égard, pour ne donner qu'un seul exemple — choisi à dessein en dehors de la Bible — la « souillure » que le brahmane est censé contracter par l'ombre d'un *shûdra* ou d'un hors-caste. Les défenseurs plus ou moins pharisaïques de la tradition nous diront sans doute que pour pouvoir maintenir un principe traditionnel en soi plausible — à savoir l'intégrité de la caste brahmanique — pendant des millénaires, il faut nécessairement exagérer ; ce qui peut en effet se soutenir, mais la théorie est une chose et la pratique en est une autre ; c'est-à-dire qu'il faut tenir compte de modalités que la théorie ne peut pas toujours prévoir. Une « guerre préventive » peut avoir sa justification, car la fin peut justifier les moyens, mais ceux-ci peuvent aussi compromettre la fin ; tout a des limites, et on risque de tuer le patient à force de remèdes. Aussi n'est-il pas étonnant que l'Islam ait eu un tel succès dans l'Inde ; qu'il ait pu se répandre rien que par persuasion et par contagion, sans aucune participation des Arabes.

Ces considérations sur un genre particulier d'absurdité nous font penser, par association d'idées, à la sottise humaine tout court ; non à celle de l'homme comme tel, — car tout homme n'est pas sot, — mais à celle de la majorité sous tous les cieux. Peut-on imaginer chose plus sotte que le courroux ou la tristesse d'un individu dont la femme a donné naissance à une fille, alors qu'il espérait avoir un fils ? C'est pourtant un phénomène habituel chez plus d'un peuple, soit autrefois soit de nos jours encore ; le fait que des considérations économiques ou politiques peuvent entrer en jeu ne rend pas l'attitude plus intelligente ni plus noble. On pourrait citer bien des exemples analogues de sottise entrée dans les mœurs ; sans parler — dans un ordre beaucoup plus prétentieux — de la philosophie et de la « culture » en général, qui en fait sont des terrains de prédilection de la plus insigne stupidité, mais ceci concerne le monde moderne plutôt que l'humanité en soi. Quoi qu'il en puisse être, c'est aux hommes tels qu'ils sont — aux hommes de toujours — que doit s'adresser la religion ; elle n'a pas le choix. Deux mystères se combinent dans cette fatalité : celui de la Miséricorde et celui de l'absurde.

D'aucuns estiment que la religion doit être adaptée à l'« homme de notre temps », ce qui est pour le moins disproportionné, car la religion s'adresse à l'homme comme tel et non à tel homme (6). Sans doute, il faut donner à l'homme moderne certaines explications de plus, car de nouvelles erreurs — et de nouvelles expériences — exigent de nouveaux arguments ; mais expliquer la religion est une chose, la démanteler sous prétexte de le faire en est une autre. C'est ici que pourrait et devrait intervenir l'ésotérisme essentiel ; mais conformément à la loi de la pesanteur ou du moindre effort, on préfère les solutions nouvelles qui tirent vers le bas ; le comble est qu'on adopte certaines positions ésotériques plus ou moins extrinsèques, évidemment rendues inopérantes par l'absence de leur contexte fondamental (7).



Trois notions qui manquent largement à ce que nous pourrions appeler le « monde de la foi » sont les suivantes : premièrement celle de « Relativité » universelle (*Mâyâ*) ; deuxièmement celle de « point de vue » de la part du connaissant ; et troisièmement celle d'« aspect » en ce qui concerne le connu. Il ne s'agit absolument pas de tomber dans un relativisme intégral et de nier l'existence des hérésies intrinsèques, qu'il convient au contraire de condamner sans appel ; n'empêche qu'il existe aussi des hérésies relatives — efficaces dans certaines limites — et qu'à rigoureusement parler, la religion elle-même présente ce caractère à l'égard de la vérité totale, ce qu'exprime précisément le terme bouddhique *upâya*, que l'on pourrait rendre par « stratagème spirituel » (*Kunst-*

(6) A l'homme comme tel : donc à tout homme. Non à tel homme : non à telle catégorie d'hommes contingente ou même factice. Le fait qu'une religion s'adresse *a priori* à tel secteur de l'humanité n'est ici pas une objection, d'autant que cette restriction n'a rien d'absolu.

(7) Reconnaître la validité de toutes les religions est certes une attitude louable, à condition que ce ne soit pas au nom d'un psychologisme qui réduit le surnaturel au naturel, à condition aussi qu'on exclue les pseudo-religions et les pseudo-spiritualités ; ce qu'un certain « œcuménisme » semble ignorer. Universalisme n'est ni « humanisme » in indifférentisme.

*griff* en allemand) ou par « mirage salvateur ». Sans doute, la perspective de la seule foi ne peut — sous peine de se contredire — admettre les « points de vue » et les « aspects », pas plus qu'elle ne peut admettre la « relativité » des hypostases ou de l'Etre créateur (8) ; tout dans cette perspective doit être absolu, sous peine de perdre la force percutante qui correspond à la sensibilité de l'homme moyen.

La perspective de la foi n'implique pas nécessairement une méconnaissance principielle de l'intelligence, certes, mais elle donne néanmoins de l'intelligence une idée plus limitée, — que l'on pense au sensualisme thomiste, — et cela ouvre fatalement la porte aux abus du sentimentalisme ; cela explique ou corrobore en même temps la nécessité compensatoire de la dimension ésotérique. Quand cette dimension vient à manquer, ce sont les philosophies profanes qui prennent la relève, au grand détriment de la civilisation entière ; car le raisonnement, nous l'avons dit plus d'une fois, est inopérant en l'absence de la pure intellection, du moins sur le plan dont il s'agit ici. Ce que tous les rationalistes ignorent, c'est que sur ce plan la raison a essentiellement besoin d'informations venant soit du « Ciel », soit du « Cœur » ; donc d'origine soit externe, soit interne, la première étant le plus souvent la cause occasionnelle de la seconde, ce qui indique qu'en fait la gnose ne saurait se passer de la Révélation (9) ; *a posteriori* et sous un autre rapport, la Révélation en tant que « lettre » ne saurait se passer de la gnose.

La réaction rationaliste, tout en étant parfois justifiée dans le détail, est d'autant plus vaine qu'elle remplace globalement une inintelligence croyante par une inintelligence incroyante, et par conséquent beaucoup plus pernicieuse puisque privée de tout l'essentiel ; car il est inutile d'avoir une connaissance rigoureusement logique d'un pavé quand on ignore où mène la rue ; mieux vaut ignorer le pavé et connaître le but. C'est dire qu'il est une intelligence ignorante, et sotte par l'ignorance de son ignorance ; ce n'est certainement pas à cette intelligence purement méca-

(8) Qu'un maître Eckhart a parfaitement perçue.

(9) Il serait vain de croire qu'un Platon ait tout tiré de lui-même, ou qu'un Shankara n'ait pas eu besoin des *Upanishads*, bien qu'en principe la chose ne soit pas inconcevable.

nique que nous donnerons raison contre la naïveté religieuse, laquelle au moins sait où elle va, ce qui au point de vue humain est tout.

Notre conclusion ne sera pas pour autant que la pieuse naïveté — voire la pieuse sottise — soit toujours excusable ; inévitable en tant que possibilité, elle ne l'est pas nécessairement dans telle manifestation ; c'est ainsi que nous pouvons abolir tel mal, mais non le mal comme tel. Il y a le jeu de *Mâyâ* et il y a la Providence ; l'histoire de l'Eglise et celle du monde en témoignent. Nous pouvons blâmer des failles, mais nous ne discuterons pas avec ce qui « est écrit ».

On pourrait dire bien des choses sur les multiples rapports entre la connaissance et la foi, ou entre l'intelligence et la ferveur ; par exemple, que les Sémites ont excellé dans celle-ci, et les Aryens dans celle-là ; n'empêche que — en Occident tout au moins — les uns aient eu besoin des autres, comme dans l'histoire de l'aveugle et du paralytique (10). Les trois Monothéismes ne pouvaient en fin de compte se passer de l'intellectualité des Grecs ; et l'Europe à son tour avait le plus grand besoin du don sémitique de la foi. Cette foi vivifiante et salvatrice, l'Inde bhaktique et le Bouddhisme dévotionnel sont loin de l'ignorer ; dimension du Cœur-Intellect, la foi, qui coïncide alors avec l'amour, se combine avec la gnose au fond de notre être.

Monde de la foi, monde de la gnose : les deux se rencontrent dans la Beauté, laquelle est la « splendeur du Vrai » ; et laquelle réconcilie — comme sous le manteau de la Sainte Vierge — tous les antagonismes que peut assumer l'aspiration spirituelle des hommes.

Frithjof SCHUON

---

(10) La scolastique fut une première tentative — partiellement réussie — de réhabilitation de l'intellectualité ; vint plus tard la Renaissance, réaction profane et luciférienne, en dépit de certains îlots de platonisme et d'ésotérisme. L'art baroque signifie une monstrueuse alliance entre l'abus de l'intelligence et la pieuse sottise ; celle-ci pouvait fêter des orgies au moyen des acquisitions d'une Renaissance de plus en plus stérile. Ce que le style baroque prouve en tout cas, c'est qu'une sottise « intelligente » est cent fois pire qu'une sottisa naïve, celle des madones d'origine paysanne par exemple.

# DU TAO ET DE SA VERTU

La subordination de la « Vertu » au *tao* ne va pas de soi. L'expression *tao-te* est en effet purement énumérative, et non attributive (encore qu'on l'entende parfois — mais non dans le langage taoïste — comme *Vertu du tao* : c'est alors la Vertu qui devient essentielle). Que disent du *Tao-te king* les anciens auteurs ? Qu'il fut constitué en « deux sections » *chang* et *hia* (c'est-à-dire « antérieure » et « postérieure »), respectivement consacrées au *tao* et au *te* (1). Si bien qu'on parlera, dans le commentaire de Ho-chang kong, d'un *Tao-king* en 37 chapitres, et d'un *Te-king* en 44 chapitres. Un autre commentaire auquel nous reviendrons, celui de Tch'eng Hiuan-ying, précise que le premier est de nature *céleste* (d'où 37, nombre *yang*), le second de nature *terrestre* (d'où 44, nombre *yin* (2). Au moins ce système de correspondances exprime-t-il une évidente hiérarchie entre les deux notions.

Arrêtons-nous un instant à la définition des deux termes et à leur contenu, avant d'envisager leurs relations, et les interprétations particulières qui leur ont été données dans le passé.

Littéralement, *tao* est le principe d'une démarche : à la fois le chemin où le pied se pose (« un lieu servant de passage, c'est le *tao* », dit le *Chouo-wen*), celui où l'acte s'engage, et celui par où le verbe s'exprime : la voie et les moyens de la parcourir, simplement aussi : l'énoncia-

---

(1) C'est ce que disent à la fois le *Lie-sien tchouan* et le *Che-ki* de Sseu-ma Ts'ien. Le *Louen-yu* (les « Entretiens » de Confucius) est également divisé en deux sections *chang* et *hia*. C'est aussi le cas, entre autres, d'un illustre traité médical : le *Nan-king*. A noter que le *Nan-king*, ainsi d'ailleurs que ses devanciers *So-wen* et *Nei-king*, comptent 81 chapitres, nombre du parfait achèvement.

(2) Yen-tsouen compte seulement 72 chapitres (soit 9 x 8, *yang* et *yin*, nombres du Ciel et de la Terre), 40 dans la première section, 32 dans la seconde (soit 5 x 8 et 4 x 8,5 étant *yang*, nombre du Ciel, 4 étant *yin*, nombre de la Terre).

tion. Il est remarquable que l'expression *t'ien-tao*, la « voie du Ciel », désigne le cours apparent du soleil. Car le *t'ien-tao* sert de modèle au *wang-tao*, la « voie souveraine », figurée par la circumambulation de l'empereur dans son domaine et dans l'image réduite de celui-ci, le *ming-t'ang*, en corrélation avec le cycle annuel : ce rite se veut destiné à conformer en toutes choses l'ordre terrestre à la norme céleste. Nous disposons là d'une interprétation fondamentale du *tao*, chargée d'une richesse symbolique immédiatement perceptible. A l'âge des commentaires spéculatifs, Ho-chang kong nous enseignera que « le *tao* du Ciel, *t'ien-tao*, et le *tao* de l'homme *jen-tao*, sont semblables » : car il y a non seulement influence descendante, mais interaction entre le comportement de l'omme et les mouvements du cosmos : le *Yue-ling* indique combien les errements rituels ont sur eux d'effets perturbateurs. Quant au *wang-tao*, dans la mesure où il s'identifie à la fonction médiatrice de l'empereur Fils du Ciel, il est l'instrument « central » (*tchong-tao*) des rapports harmonieux entre le Ciel et la Terre (3).

Le *t'ien-tao*, nous enseigne par ailleurs le *Chouo-koua*, « c'est *yin* et *yang* », ce que confirme d'autre façon le *Hi-ts'eu* : « Un *yin*, un *yang*, c'est le *tao*. » Les commentateurs du *Yi-king* définissent ainsi le *tao* comme la voie où se développe l'alternance cosmique, ce que laissait déjà percevoir, de façon plus concrète, les précédentes allusions à la voie comme cycle astronomique. Une telle conception rejoint en fait celle du *tao* originel, telle que nous allons la rencontrer dans Lao-tseu et Tchouang-tseu. Ainsi notamment de *Tao*, 42 : « Le *tao* génère un, un génère deux, deux génère trois, trois génère la myriade des êtres. » (« Si ce n'est le *tao*... commente Tcheng Hiuan-ying, qui donc est à l'origine des dix mille êtres ? »). « On peut dire du *tao* qu'il est à l'origine (de la manifestation) », confirme Tchouang-tseu (ch. 22). Lao-tseu (ch. 1) opère toutefois une distinction entre ce *tao* qui peut

(3) « La Voie royale est infinie ! — Point de faction, rien qui verse, la Voie royale est tout unie ! — Point de retour, point de traverse, la Voie royale ne dévie ! » Ainsi s'exprime une antique chanson rapportée par le *Hong-fan* (cf. le *Che-king* : « La Voie de Tcheou est (unie) comme une meule, elle est droite comme une flèche. » (*Siao-ya*, 5). A noter que *ta-tao*, la Grande Voie de Lao-tseu (ch. 53), est elle aussi « tout unie ».

être nommé (*yeou ming*), et le *tao* sans nom (*wou-ming*), le premier « mère des dix mille êtres », le second « origine du Ciel et de la Terre ». Ce « quelque chose, informel et parfait », lit-on encore au chapitre 25, n'est dénommé que par convention et à titre provisoire : « Ne sachant pas son nom, (j'use du mot *tao* ; devant le nommer, je le dirai *ta* (grand, immense). » C'est en d'autres termes — non moins inadéquats —, le *tch'ang-tao*, le *tao* immuable (ch. 1) (4).

Ce *tao* est à la fois immanent et imperceptible. « Nulle part où il ne soit », dit Tchouang-tseu (ch. 22) ; « le *tao* ne se distingue pas des choses » (Lie-tseu, ch. 4). Il ne peut être perçu ni par la vue, ni par l'ouïe, ni par le toucher (*Tao*, 35 ; Lie-tseu, ch. 1 ; Tchouang-tseu, ch. 22). Informel, indistinct, impalpable, « forme sans forme, image sans image : disons que c'est l'obscur et l'indéterminé ». (*Tao*, 14). « L'essence du Suprême *tao*, c'est ténèbre et mystère. » (Tchouang-tseu, ch. 2). « On peut (seulement) dire de lui qu'il est l'obscur et l'indistinct. Aussi le *tao* dont on discourt n'est-il pas le *tao*. » (Tchouang-tseu, ch. 22). « Tel qui garde le mot, commente Li-lin, perd le *tao*. » Une telle formule implique une méthode d'approche qui soit non-méthode, comme le fait enseigner Tchouang-tseu à Houang-ti (ch. 22) : « Pas de méditation, pas de réflexion, c'est le principe de la connaissance du *tao* ; pas de lieu, pas d'effort, c'est le principe du repos dans le *tao* ; pas de discipline, pas de méthode, c'est le principe de l'obtention du *tao*. » La Voie du Ciel se perçoit au demeurant, « sans regarder à la fenêtre... » (*Tao*, 47). Aussi peut-on conclure avec le commentateur Yen-tsouen, que le *tao*, c'est *hiu tche hiu*, le « Vide du vide » (5).

***

*Te*, selon l'étymologie, c'est une démarche conforme à la rectitude du cœur. Toutefois, cette « vertu » se caractérise

(4) « Aussi est-il grand, *ta* », répète Tchouang-tseu (ch. 25). Et dans le même chapitre : « Nommer le *tao*, c'est une démarche vaine. »

(5) *Hiu*, un haut plateau désert : « Atteinte la suprême vacuité... », (*Tao*, 16).

moins par sa qualité morale que par son efficacité : « Elle tire son nom, rapporte Tch'eng Hiuan-ying, de ce qu'elle prévaut et obtient » (6). La vertu du souverain est l'origine de son pouvoir, de sa capacité à constituer le modèle de l'Empire : « Qu'on prenne pour guide ma vertu (*te*), qu'on ne s'écarte pas de mon chemin. » (*Chou-king*, II, 1). Autant dire que la Vertu dynastique est liée au « mandat céleste » (*t'ien-ming*), et qu'elle est ce par quoi l'empereur peut mettre en œuvre sa fonction médiatrice entre le Ciel et la Terre : c'est par le *te* que le *wang-tao* s'identifie au *t'ien-tao* (7). « Le souverain (ou plutôt la souveraineté) a son principe dans la Vertu », dit Tchouang-tseu (ch. 12). Encore la « détention du royaume », obtenue grâce à la « Vertu doublement amassée » (*Tao*, 59) est-elle susceptible d'une acceptation moins littérale.

En réalité, comme le *tao* vrai selon Lao-tseu est *tch'ang-tao*, sa Vertu est *tch'ang-te*, la Vertu immuable, ou normative. Le chapitre 38 distingue clairement entre *chang-te*, la « Vertu d'En-haut », non-agissante et pourtant efficace, et *hia-te*, la « vertu d'en-bas », agissante et brouillonne. Et l'« immuable Vertu » du ch. 28, l'« ampleur de la Vertu » du ch. 55, sont à l'évidence détenues par celui-là même qui obtient le *tao*, et comme conséquence immédiate de cette obtention. La « Vertu mystérieuse » du ch. 10 (*hiuan-te*) — comme d'ailleurs l'« immuable Vertu » du ch. 28 — paraissent bien être obtenues, ou préservées, par des méthodes de nature « tantrique » (soulignons l'analogie entre les expressions *tch'ang-te* et *tch'ang-cheng*, celle-ci désignant la « longue vie » : or le chapitre 59 en fait la résultante de la « double accumulation de Vertu ». Aussi *tch'ang-te* (ch. 28) peut-elle être identifiée à la « puissance vitale », avec toutes les implications symboliques que comportent les techniques de l'« alchimie interne »).

« Vertu mystérieuse » encore au chapitre 65, où elle équivaut à la « connaissance du modèle à suivre », c'est-

(6) Car *te* est l'exact homophone de *te*, obtenir, réussir. D'où les expressions : « prévaut », *k'o* (maîtriser, vaincre, déterminer) ; « obtient », *houai* (capturer un animal à la chasse : atteindre, obtenir).

(7) « La Vertu des souverains, c'est de se conformer au Ciel et à la Terre... » (Tchouang-tseu, ch. 13).

à-dire du *tao*. L'acception paraîtrait ici plus périphérique, si l'on n'apprenait que cette Vertu est à l'origine de la « Grande Concordance », *ta-chouen*, encore appelée la « Grande Union », *ta-t'ong*, dont résulte l'harmonie parfaite des êtres et des choses (8).

⁂

Littéralement, *tao-te* devrait s'interpréter comme la « vertu de la voie », ou la « vertu comme voie » : *tao* étant le principe de la démarche, *te* la démarche droite, le premier est le chemin où s'engage la seconde : c'est ce que comprennent les Chinois d'aujourd'hui, qui donnent purement et simplement à l'expression le sens de loi morale (9). Soulignons incidemment que, dans les premières traductions de textes bouddhiques, *tao-te*, les « vertus du *tao* », équivalaient aux six *pâramitâ*, les « vertus de perfection » (10).

De fait, dans le vocabulaire taoïste, la Vertu est peu séparable du *tao* : celui-ci demeurant non-agissant, le *te* apparaît comme sa manifestation en mode opératif. Dans le langage de l'Inde, on dirait que le *te* est la *shakti* du *tao* ; c'est ainsi qu'on peut parler (mais c'est une interprétation, non une traduction) du *tao* et de *sa* Vertu. « Le

---

(8) Les harmonieuses conséquences de la Grande concordance sont curieusement développées au ch. *Li-yuen* du *Li-ki* : « ... alors les vivants sont entretenus, les morts sont accompagnés (à leur dernière demeure), les influences subtiles sont honorées avec constance. Ainsi, (parmi) les choses, les grandes prospèrent sans encombre ; elles vont de concert et sans erreur ; les petites s'exécutent sans négligence... Tel est le faîte de la Concordance. » Mais les Confucéens croient à une altération du texte sous l'influence taoïste...

(9) Evidemment sous l'influence confucéenne, selon laquelle le *tao* est une voie morale, à tout le moins une règle de comportement : *tao tse tao*, lit-on dans le *Tchong-yong*, c'est-à-dire : « le tao, c'est la voie naturelle, spontanée », ou encore « la voie en soi ». Dans le même texte : « Se conformer à sa nature propre, c'est le *tao*. » Plus près de nous, Tcheou Touen-yi : « Ce qui fait progresser vers la rectitude, c'est le *tao* ; sa pratique harmonieuse, c'est la Vertu. » (*T'ong-chou*). Le même auteur, commentant le « *yi yin yi yang tche wei tao* » du *Hi-tseu*, assure que de cette alternance cosmique résulte le « bien » (*chan*), et qu'elle se conclut dans la nature propre (*sing*).

(10) *Tao* traduisant lui-même le terme *bodhi*.

*tao* produit, la Vertu nourrit... », enseigne Lao-tseu (ch. 51). Aussi pourrait-on dire de la manifestation qu'elle s'accomplit par l'intermédiaire de la Vertu : Yen-tsouen identifie très explicitement celle-ci à l'Unité primordiale, dont le mot *te*, dit-il, n'est que le *hao*, le surnom, l'appellatif conventionnel. Aussi l'harmonie (du monde manifesté) est-elle, commente Ho-chang kong, « l'opération du *tao* et du *te* ». Encore Tchouang-tseu nous avait-il précédemment enseigné que la « paix » (*p'ing*), le parfait équilibre « du Ciel et de la Terre, c'est la culmination du *tao* et du *te.* »(ch. 13).

« De l'abyssale Vertu, l'apparence n'est que semblance (ou suivante) du *tao.* » (*Tao*, 21). Mais si la Vertu se manifeste à défaut du *tao*, c'est la perte de la Vertu qui fait surgir les vertus sociales (*Tao*, 38), par éloignement progressif du Principe. Aussi convient-il de prendre « pour seule retraite (litt. : village, campagne) le *tao* et le *te* », enseigne Tchouang-tseu (ch. 20), et de s'y ébattre à loisir. D'ailleurs, parmi la myriade des êtres, « aucun qui n'honore la Voie, n'estime la Vertu » (*Tao*, 51). Si, comme Lao-tseu nous y invite, nous apercevons là les conditions d'une expérience unitive, il ne nous est pas interdit d'admettre que le *tao* et le *te* en sont respectivement le principe et la mise en œuvre, la doctrine et la méthode (11).

⁂

Mais Tch'eng Hiuan-ying, qui commenta le *Tao-te king* sous les T'ang, et contribua, dit-on, à sa traduction en sanscrit, nous propose d'autres interprétations. Se référant au *Si-cheng king*, le « Livre de la splendeur occidentale » (12), selon lequel « *tao* et Vertu se confondent,

(11) Ce qui pourrait expliquer la distinction primitive des deux sections du Livre « consacrées au *tao* et au *te* ». « (L'homme accompli) dit aussi Tchouang-tseu (ch. 13), pénètre le *tao*, il s'identifie à la Vertu. »

(12) Ouvrage de polémique taoïste qui, selon une tradition rapportée par le commentateur, aurait été remis par Lao-tseu à Yin-hi à la suite du *Tao-te king* : « Le 28e jour à midi, il remit à (Yin)-hi les deux sections *chang* et *hia* du *Tao-te king* ; sur le point de partir, il formula encore le *Si-cheng* (*king*). » L'introduction au commentaire de Tch'eng Hiuan-ying a été éditée et commentée par Mlle Isabelle Robinet in *Les Commentaires du Tao-te king* (Paris, 1977).

ils sont mystérieusement et subtilement identiques », il postule que les deux notions ne sont « ni une ni distinctes, mais sont cependant une et distinctes » : façon très chinoise d'exprimer qu'elles sont fondues sans être vraiment confondues.

Une première acception, dite « selon la lettre », est ainsi formulée : « *Tao*, c'est *wou*, le Non-Etre ; *te*, c'est *yeou*, l'Etre. » Elle renvoie au commentaire de Wang Pi selon qui « *Tao*, c'est *wou*, sans » (13). Lao-tseu fait cependant de *yeou* et de *wou* les deux modes du *tao*, selon qu'il est, ou qu'il n'est pas « *nommé* », qualifié. *Yeou* et *wou*, lit-on au chapitre 2, « se génèrent l'un l'autre », et au chapitre 40 : « *yeou* est généré par *wou* » (14). Nous devons donc ici comprendre que *te* répond au *tao* qualifié, « ayant nom », soit à la « mère des dix mille êtres ». Yen-tsouen n'assurait-il pas que *te* équivaut à l'Un ? Ne savons-nous pas par ailleurs (*Tao* 42) que « *tao* génère Un » ? La présente acception peut aussi, il est vrai, trouver sa justification dans la formule de *Tao*, 11 : « Aussi *yeou* nous est-il avantage, mais c'est *wou* qui en fournit l'usage. »

L'interprétation « par la corrélation » est sans surprise : « Le *tao* trouve son sens dans la Vertu ; la Vertu trouve son sens dans le *tao*. Sans le *tao*, impossible de pénétrer la Vertu ; sans la Vertu, impossible de faire percevoir le *tao*. » Les choses sont claires dès l'instant où nous admettons que le *te* n'est autre que la manifestation du *tao* en mode actif (15). Et non moins — nous pouvons renvoyer ici encore au vocabulaire de *Tao*, 11 —si nous nous exprimons en termes de doctrine et de méthode.

---

(13) Ce *wou*, négation pure, est l'égal et l'exact homophone du précédent. « *Tao*, dit aussi Wang Pi, est l'appellation de *wou*. » (*tch'eng* est la dénomination, mais aussi la pesée, donc l'équivalence).

(14) Cf. Yen-tsouen : « Le *yeou* est généré par le *wou*, le plein est généré par le vide. »

(15) C'est encore pourquoi, par le jeu subtil des corrélations, « le *tao* (qui est non-être) trouve son sens dans les êtres, et la Vertu (qui est action) trouve son sens dans la destruction, l'anéantissement (*sang*) ; ils se révèlent les uns par les autres et se donnent la réplique ».

Autre acception : « Le *tao* trouve son sens dans le non-*tao* ; la Vertu trouve son sens dans la non-Vertu. Si l'on parle du *tao*, c'est pour mettre en évidence l'absence de *tao* ; si l'on parle de Vertu, c'est en vue de faire paraître l'absence de Vertu. Ainsi s'exprime le Livre : « Vertu d'En-haut est sans Vertu, par suite elle détient la Vertu. » (16). Tchouang-(tseu) dit : « Le discours est sans parole, le *tao* est sans *tao*. Tel qui est capable de saisir cela, on le qualifie de Trésor céleste. » (17). Yen Kiun-p'ing dit : « Sans-*tao*, c'est le *tao* ; sans-Vertu, c'est la Vertu : (tel est le) principe de la rectitude. » On a compris que parler du *tao*, parler de la Vertu, tend à faire apparaître l'absence de *tao*, l'absence de Vertu. »

Cette interprétation par les « apparences », par « ce qui est perceptible », tend précisément à dépasser les apparences et les perceptions pour tendre à l'aspect non-qualifié, informel, inexprimable des notions évoquées, tant en ce qui concerne le *te* que le *tao*, il convient de le souligner (nous savions déjà, c'est vrai, que *tch'ang-te*, l'immuable Vertu, est non-agissante à l'égal du *tao*). Il en résulte que, si même sa possibilité d'être s'efface, le *tao* n'est, selon la terminologie de l'Inde, ni manifesté, ni non-manifesté.

Quant à l'« interprétation par l'indéterminé », elle rejoint à la lettre les définitions de Tchouang-tseu : « Le faux-millet, le morceau de tuile, il n'est rien qui n'accède au *tao*. Ainsi donc, le *tao*, nulle part où il ne soit (18) ; où qu'il soit, il pénètre tout... aussi Tchouang-tseu dit-il : « Jamais le *tao* n'est limité, jamais le langage n'est immuable. » (19).

« Son terme, à lui, dit aussi Tchouang-tseu du *tao*, c'est l'illimité » (ch. 22). Et son expression, le silence.

Pierre GRISON

(16) *Tao*, 38.

(17) Tchouang-tseu, ch. 2.

(18) Tchouang-tseu, ch. 22 : « Cela qu'on appelle *tao*, où donc est-il ? Nulle part où il ne soit, dit Tchouang-tseu... il est dans la fourmi... il est dans le faux-millet... il est dans un morceau de tuile... il est enfoui dans la crotte... »

(19) Tchouang-tseu, ch. 2

En dernière minute, nous apprenons avec consternation la mort de

Monsieur Pierre GRISON

décédé accidentellement à l'âge de 59 ans, le 17 Mars 1984, peu après son épouse et sa mère, victimes du même accident.

Nous déplorons profondément le départ brusque, non seulement d'un ami fidèle aux grandes qualités humaines, mais aussi de l'un des plus importants collaborateurs de notre revue.

Il s'est distingué par ses nombreuses études minutieuses, d'une clarté cristalline — et publiées ensuite en partie dans quelques ouvrages — sur les traditions de l'Inde et de l'Extrême-Orient.

Sinologue émérite, il a notamment su élucider avec une maîtrise remarquable les aspects fondamentaux du Taoïsme... et il n'a pas manqué, dans les derniers mots de son étude que nous venons de lire et qui résonnent comme un ultime message à ses lecteurs, de faire sienne cette définition du *Tao* : " Son terme... c'est l'illimité. Et son expression, le silence. "

La Rédaction.

## LE PAYSAGE SYMBOLIQUE DES MUISCAS

Tous ceux qui ont voyagé dans la Cordillère des Andes ont été frappés par les beautés naturelles qu'offrent ses régions élevées, en particulier les hauts-plateaux où se développèrent des civilisations indiennes. La nature en général, les paysages surtout, s'imposent à l'homme, qui ne peut résister aux effets qu'ils exercent sur sa sensibilité, effets qui varieront d'ailleurs d'une personne à l'autre : on pourra ressentir, en les contemplant, une impression d'harmonie, de puissance, d'effroi, d'éternité, ou d'autres encore, selon ses prédispositions. Nombreux sont les voyageurs, géographes et hommes de science, du 18e siècle à nos jours, qui, analysant leurs impressions, ont décrit l'effet profond que leur avait produit la découverte d'une nature d'une beauté, d'une richesse et d'une générosité jamais encore vues. Il n'y a pas beaucoup à ajouter, à cet égard.

C'est au moment où l'on étudie les traditions des peuples indiens qui vécurent dans ce cadre naturel — ou qui y vivent, si l'on peut encore parler de vie, après les destructions causées par la colonisation hispanique —, que surgissent des questions fort intéressantes.

Cette nature, ces paysages de montagne, plus précisément, ne représenteraient-ils pas quelque chose de plus qu'une source d'impressions d'ordre subjectif et émotionnel, réservée à l'Européen romantique ou moderne ? Peuvent-ils avoir été étrangers à la vie intellectuelle et spirituelle des peuples habitant ces régions ? Si ce cadre naturel n'eût rien représenté pour eux, à cet égard, eussent-ils pris racine sur ces hauts-plateaux que l'on peut à juste titre qualifier d'inhospitaliers, voire d'inhumains, du point de vue de l'habitat, comme plus d'un auteur l'a fait ? Les explications scientifiques modernes que l'on a données au peuplement de ces régions et à la présence, là précisément, de civilisations d'un haut niveau spirituel — explications qui tiennent compte en fait essentiellement des éléments

matériels de la vie — sont bien peu satisfaisantes. En outre, il y eut, au cours de l'histoire précolombienne, un mouvement de migration en direction des hauts-plateaux endins, tout au moins de ceux qui étaient habités par les Muiscas (1), dont l'« empire » cependant ne déborda jamais de manière significative sur les terres plus basses, pourtant plus favorables à la vie matérielle de groupes humains. Comment peut-on expliquer tout cela ?

« L'homme... choisit son mode de vie en fonction de sa conception du monde et de la place de l'homme dans le monde : il choisit ensuite le relief et le climat qui lui conviennent le mieux (2). » Plusieurs auteurs colombiens ont entrevu qu'un rapport existait entre le paysage des régions où vécurent les Muiscas, et leur conception du monde, sans toutefois pouvoir le définir exactement, ni en tirer de conclusions. Tout en rendant hommage ici à leur travail et à leur message, nous devons cependant examiner ce que l'on sait des Muiscas à cet égard d'un point de vue plus strictement traditionnel, pour en saisir toute l'importance.

Nos connaissances dans ce domaine sont à vrai dire limitées, de par le fait que les Muiscas, ou Chibchas (3), n'ont pas laissé beaucoup de traces dans les domaines de

---

(1) Ce sont les hauts-plateaux de la Cordillère orientale des Andes de la Colombie actuelle, situés à l'intérieur des départements de Cundinamarca et de Boyacá.

(2) Jean Servier, L'homme et l'Invisible.

(3) Il serait plus correct de limiter le nom de « Chibchas » à l'ensemble des peuples qui parlaient les langues et les dialectes formant le groupe linguistique de ce nom (appelé souvent le groupe « macro-chibcha »), et qui habitaient entre le Nicaragua et l'Equateur actuels. Les Muiscas n'en étaient qu'une des familles. Certains auteurs, en parlant des « Chibchas », se réfèrent cependant aux Muiscas, sans doute parce qu'ils formaient la fédération la plus homogène du groupe « macro-chibcha », et représentaient peut-être le centre ou la base, sinon d'un état ou d'un empire constitué, du moins d'une sorte de « théocratie », d'un ensemble plus vaste, uni par des liens d'ordre spirituel.

D'autre part, comme il y eut plusieurs migrations de peuples des plaines en direction des hauts-plateaux habités par les Muiscas, on doit admettre une superposition d'éléments culturels et traditionnels : on donne le nom de « civilisation muisca » ou de « civilisation chibcha », à celle qu'avaient rencontrée les Espagnols au moment de la Conquête, civilisation composite qui avait fait des emprunts à des cultures diverses.

l'architecture et des arts — à part une orfèvrerie dont la majeure partie disparut d'ailleurs dans le creuset des conquistadores avides de métaux précieux —, que le métissage qui leur fut imposé causa la mort de leur langue et la disparition d'une bonne partie de leurs traditions, de leurs coutumes et de leur religion, et que les quelques témoignages des chroniqueurs espagnols, à leur sujet, représentent à peu près la seule source d'information que nous avons sur leur mythologie et leur vie religieuse. Encore, faut-il faire la part de l'interprétation donnée par ceux-ci à certaines de leurs observations. A cela, on peut ajouter les légendes encore contées dans les campagnes par les descendants des Muiscas, diverses traditions folkloriques, et surtout les éléments traditionnels que l'on a recueilli chez d'autres peuples du groupe chibcha, qui ont pu rester jusqu'à présent relativement à l'écart de toute influence moderne.

Que représentait donc, pour les Muiscas, le paysage de la région où ils vivaient ? La montagne, on peut s'en douter, jouait un rôle important dans leur vie religieuse, et les documents l'attestant sont nombreux. On sait par les chroniqueurs que certains monts, désignés comme sanctuaires, étaient adorés et qu'on leur faisait des offrandes en y enterrant des objets d'or ou des pierres précieuses. Les plus vénérés, à l'époque de la conquête, étaient ceux de Furatena, qui contenaient, fait significatif, des mines d'émeraude (4). Les grands rochers étaient assimilés à des montagnes et étaient révérés comme elles. On ne sait malheureusement plus quelles montagnes et quels rochers, dans le territoire habité par les Muiscas, étaient l'objet de vénération, ces éléments de la géographie sacrée qu'enseignaient sans doute les prêtres, ayant disparu avec la Conquête.

Le dépôt de pierres sur les cols et les sommets, destiné à apaiser les forces secrètes qui les hantaient, fréquent

---

(4) Bien que les émeraudes aient été en grand honneur chez les Muiscas où elles figuraient parmi les offrandes les plus recherchées, on ne sait guère ce qu'elles symbolisaient pour eux. Selon le mythe de Goranchacha, une jeune fille fut fécondée par un rayon de soleil, et enfanta d'une émeraude, qui se transforma plus tard en héros ; devrait-on voir là un symbole de fertilité, ou un reflet de la lumière solaire, et par là de la puissance divine ?

parmi les peuples formant l'empire des Incas, a été également rapporté au sujet de peuples montagnards voisins des Muiscas ; on peut donc supposer que ceux-ci n'y étaient pas étrangers. Cet usage marque en tout cas l'importance donnée à la montagne comme habitat de forces surnaturelles, et comme contenant de courants vitaux terriens ou cosmiques.

Il est intéressant aussi de remarquer que des rochers couverts de peintures hiéroglyphiques rouges — indéchiffrées jusqu'à présent — ont été découverts sur les frontières du pays habité par les Muiscas. On ne trouve pas de peintures de ce genre ailleurs, et elles semblent bien avoir marqué les limites de leur territoire, sans doute considéré comme sacré. On sait en effet que ces rochers servaient de lieux d'adoration. En général, ces peintures hiéroglyphiques se trouvent là où les rivières ont creusé des gorges dans les chaînes de montagnes qui bordent les hauts-plateaux, donc sur des points stratégiques. Ces endroits étaient aussi sacrés entre tous, parce qu'ils rappelaient la fin du déluge, comme nous le verrons plus bas. Enfin, il semble que ces lieux aient été les seuls où les échanges commerciaux avec les peuples environnants, soumis à des règles traditionnelles précises, étaient autorisés.

La pétrification paraît également avoir revêtu de l'importance pour les peuples chibchas : pour certains, les hommes, à leur mort, se transformaient en rocher ; tous les rochers avaient été auparavant des hommes et donneraient naissance à leur tour à des humains. Mais la pétrification pouvait être aussi une sanction divine, comme dans la légende d'Hunsahua, chez les Muiscas, où un frère et une sœur coupables d'inceste avaient été transformés en pierres (5). Une autre légende mentionne le pouvoir surnaturel de pierres ardentes qui avaient été utilisées pour tenter de faire réapparaître une mère coupable d'adultère et sa fille, noyées dans le lac de Guatavita. Enfin, diverses informations que l'on a recueillies au sujet des traditions de régions voisines de celle qu'habitaient les Muiscas attestent l'importance de la montagne

(5) On retrouverait ici les deux formes de la pétrification, favorable et défavorable, telles que les décrit M. Jean-Louis Grison à propos des Incas (La Pierre et la Caverne chez les peuples précolombiens, Etudes Traditionnelles, mars-août 1968).

et des rochers. Pour certains peuples, l'âme à la mort se dirigeait vers une haute montagne. Pour d'autres, diverses cérémonies avaient lieu au sommet d'une montagne, comme quand des cendres y étaient répandues par les prêtres pour faire tomber la pluie, ou quand le sang d'enfants sacrifiés était répandu sur des rochers.

Il convient d'ajouter à ces renseignements, somme toute assez succincts, sur les Muiscas, les données beaucoup plus complètes que l'on a sur la religion et le symbolisme de deux tribus vivant actuellement dans la Sierra Nevada de Santa Marta, au nord de la Colombie, les Kogis et les Ijcas, tribus appartenant à la famille linguistique macro-chibcha. Ces tribus, bien que touchées par la colonisation, ont été relativement épargnées, et ont pu maintenir leur langue, leurs cultes et leurs coutumes ; les renseignements recueillis à leur sujet au cours des vingt-cinq dernières années présentent un intérêt considérable du point de vue de la connaissance du symbolisme qui fut sans doute caractéristique de tout le groupe chibcha, car ils révèlent l'existence d'une géographie sacrée, dont l'importance est encore fondamentale dans la vie de ces tribus, à l'heure actuelle (6).

La montagne est sacrée, pour les Kogis et les Ijcas, et les différents pics de la Sierra Nevada sont des représentations des enfants de la Mère universelle, qui a créé l'univers. C'est là que vivent les ancêtres. On donne aux montagnes le nom des dieux, héros ou anciens prêtres qu'elles représentent, ceux-ci représentant à leur tour divers principes ; la même série de « liens de parenté », ou de correspondances, relie donc entre eux les ancêtres, d'une part, et les montagnes qui symbolisent ces principes, d'autre part. La Sierra Nevada se divise elle-même en quatre secteurs définis par les points cardinaux, auxquels sont attribués des couleurs, des groupes d'animaux, des

---

(6) Voir notamment, à ce sujet :

Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Los Kogi,* Bogotá, Edit. Iqueima, 1950-1951, et « Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de Santa Marta », publié par l'Instituto Colombiano de Antropología.

Lucena Salmoral, Manuel, *Informes preliminares sobre la religión de los Ijca,* Revista Colombiana de Antropología, Vol. IV, 1966-1969.

personnages mythiques, des plantes, des concepts généraux, ainsi que les membres des quatre clans principaux de la tribu. On a pu établir une liste assez complète des sommets et des dieux (ou des principes) dont ils sont la représentation : on a par exemple celui de la pluie, celui du mal, celui qui a créé les plantes, celui qui enseigne le tissage, le père du soleil, le dieu des châtiments, etc. ; mais on n'en connaît pas la classification. On sait seulement que ces associations, ces « liens de parenté », et les oppositions qui en découlent, sont à la base de l'organisation de la vie des deux tribus.

En outre, les montagnes en forme de pyramide sont apparentées aux maisons cérémonielles, au toit conique, les unes et les autres étant une représentation du monde ; la maison cérémonielle a quatre ouvertures et son centre symbolise le centre de l'univers (on peut dire que l'« axe du monde » est marqué dans la maison cérémoniale par le fil qui relie le point le plus élevé du toit au sol au centre de la maison, fil que les Kogis disent être le « cordon ombilical » qui relie l'homme au corps de la Mère universelle). Le massif de la Sierra Nevada est lui-même le centre de l'univers, dont l'équilibre dépendra de l'harmonie qui règne dans ce massif, d'une part, et des commandements qui émanent de la maison cérémonielle, d'autre part.

Les Kogis font par ailleurs une distinction entre les terres d'« en haut » et celles d'« en bas ». Les terres et les collines d'en bas, à moins de 1 000 m d'altitude, sont « mauvaises », sans intérêt ; là vivent les maladies. Celles d'en haut, situées à plus de 2 000 m d'altitude, et limitées par les neiges éternelles, à 4 500 m, sont les terres sacrées ; là se trouvent les centres cérémoniels, les lacs sacrés, les lieux où se font les offrandes et où est pratiquée la divination. Les malades sont soignés dans ces régions. Les terres intermédiaires, où vivent les Kogis, entre 1 000 et 2 000 m, sont « bonnes » en ce sens qu'elles sont favorables à l'agriculture. Quant aux montagnes enneigées, c'est l'au-delà, le pays des morts ; aucun vivant ne doit s'y rendre. Jadis, les hommes pouvaient visiter ces terres, où l'on ne vieillissait pas, mais maintenant, ce n'est plus possible.

Les grands rochers représentent également des personnages mythiques ou des ancêtres défunts. Quant aux pier-

res les plus petites, elles servent d'offrande. Mais il est interdit de faire sauter ou rouler dans la montagne des grands blocs de pierre ou des rochers, car l'ordre de l'univers en serait troublé. En outre, toutes les collines et les tumulus artificiels sont sacrés.

Cette brève revue de ce que la montagne représente pour les peuples chibchas nous aura permis de constater la multiplicité de son symbolisme et son caractère complet. La montagne exprimait pour eux à la fois les notions de hauteur, d'axe et de centre du monde, et, en tant que demeure des dieux et des ancêtres, celles d'immortalité, de permanence et d'immutabilité. Le retour de l'âme, après la mort, au sommet de la montagne figure le retour au principe et fait de la vie une ascension, une élévation, par degrés, vers le ciel. Mais la montagne contenait aussi en son sein des forces redoutables, en état d'équilibre et d'harmonie qu'il aurait été dangereux de troubler. En ce sens, on peut probablement la considérer comme représentation de la terre par opposition au ciel, le sommet en étant le point de rencontre. Si ces notions ne sont pas nouvelles, au vu de ce que l'on sait du symbolisme de la montagne et, par extension et sous certains aspects, du rocher, dans les traditions connues, elles en illustreront néanmoins une fois de plus l'universalité.

Si la montagne a joué un rôle important dans la vie des Muiscas, son complément, l'eau, n'en a pas eu un moindre. En fait, si l'on en croit les chroniqueurs, son culte était prédominant à l'époque de la Conquête. C'est en effet au culte des lacs de montagne que ceux-ci font allusion en premier lieu. Ce culte tient alors une place tout à fait centrale, dans la religion des Muiscas, et il s'est d'ailleurs maintenu longtemps encore, après la christianisation. Tous les chroniqueurs font mention des offrandes qui étaient régulièrement faites sous forme de dépôt, au bord des lacs, d'objets d'or, d'émeraudes, d'objets de poterie, ou d'effets personnels, au cours de fêtes et de cérémonies.

En outre, la vie des Muiscas était jalonnée de rites en rapport avec l'eau : les cheveux des nouveaux-nés étaient coupés et après leur premier bain rituel, jetés dans les lacs, en tribut aux déesses de l'eau. Les jeunes gens passaient au moment de la puberté par une cérémonie de

purification par l'eau. Les femmes se retiraient également, immédiatement après avoir accouché, au bord d'un ruisseau pour s'y purifier. Les prêtres passaient de même par des cérémonies de purification dans les eaux sacrées. A la mort, les corps étaient en général enterrés dans des cavernes ou des puits, mais souvent aussi jetés dans les lacs.

La race humaine — ceci paraît essentiel — provenait d'un lac de montagne ; c'est dans la région d'Iguaque, région en général couverte de brouillards, que se trouvait le petit lac légendaire dont sortit la déesse Bachué, après que la lumière se fût formée et eût frappé la surface de l'eau. Elle tenait à la main un enfant que plus tard elle épousa. Ce couple peupla la terre, après quoi il se retira de nouveau au bord du lac, et exhorta le peuple à respecter les lois qu'il lui avait données ; puis, se métamorphosant en serpents, Bachué et son mari disparurent dans l'eau du lac. Ce mythe de la création de l'homme est un des plus importants de la mythologie muisca et atteste l'importance symbolique du lac, et par là de l'eau, à l'origine de la vie, pôle féminin de la manifestation, représentation de l'indistinction première, avant que la lumière ait frappé sa surface et fait naître Bachué. Le retour, à leur mort, de Bachué et de son fils au lac dont ils provenaient, peut être rapproché du retour de l'âme au sommet de la montagne, au centre, à l'origine, chez les Kogis.

La fameuse cérémonie d'Eldorado est décrite par les chroniques comme la purification d'un chef muisca, qui se couvrait le corps de poudre d'or, qu'il offrait à la déesse Bachué en plongeant dans les eaux du lac de Guatavita. On peut voir là aussi le côté régénérateur de l'immersion, rétablissant le chef de la tribu dans un état nouveau, une fonction nouvelle pour l'exercice de laquelle il « renaît », comme c'était le cas pour les prêtres. Les chroniqueurs mentionnent aussi l'importance des pèlerinages collectifs, désignés par le terme de « parcourir la terre », au cours desquels des multitudes de gens suivaient, pendant vingt jours, en courant, un parcours déterminé, reliant cinq lacs sacrés auxquels ils rendaient culte.

On retrouve le même symbolisme chez les Kogis et les Ijcas. Les lacs sont tous sacrés et représentent en général

les épouses de *mámas* (7) ou d'ancêtres défunts ; celles-ci symbolisant d'ailleurs, comme c'est le cas pour les montagnes, les principes les plus divers : ainsi un lac représentera la déesse protectrice des mères de famille, un autre la lune, un autre la menstruation, un autre la stérilité, un autre la déesse qui enseigna la culture de la pomme-de-terre, ou la construction de chemins, un autre la mère des serpents, etc. Seuls les *mámas* et quelques hommes autorisés peuvent s'approcher des lacs ; si d'autres le faisaient, des malheurs se produiraient, car l'équilibre serait rompu. Il viendrait alors du mauvais temps et des tempêtes. On ne doit pas non plus leur jeter des pierres, ce serait faire du mal à la Mère universelle ou à ses filles. Par contre on leur fait des offrandes et on peut ainsi bénéficier des forces puissantes qu'ils contiennent, ou les conjurer, si elles sont mauvaises. On retrouve également chez les Ijcas les rites en rapport avec les lacs — baptêmes, bains, purifications, rites en rapport avec l'idée de régénération en général — que nous avons signalés chez les Muiscas, et qui jalonnent la vie de chacun.

On retrouve donc chez les peuples chibchas les significations symboliques dominantes de l'eau que l'on rencontre dans d'autres traditions, comme c'était le cas pour la montagne.

D'autres éléments du paysage encore faisaient l'objet de vénération ou de cultes, chez les Muiscas. Les cavernes, par exemple, étaient aussi des lieux d'offrande, et servaient souvent de tombe, comme les lacs. Pour les Kogis elles sont les ouvertures du corps de la Mère universelle. On peut probablement voir là les deux aspects complémentaires de naissance (pour les Kogis la caverne représente en quelque sorte l'utérus de la Mère universelle) et de réintégration de l'homme au centre, de retour à son origine (8).

Mais les lieux de rencontre des deux éléments principaux du paysage, « la montagne et l'eau », étaient les plus

(7) Les *mámas* sont des hommes en général âgés, qui ont passé des années d'apprentissage chez un maître, et qui sont les dépositaires, en quelque sorte, de la tradition de la tribu, ayant seuls le pouvoir d'interpréter, de transmettre et d'appliquer les principes de l'univers. Ce sont en fait des prêtres de classe supérieure.

(8) Comme l'a expliqué M. Jean-Louis Grison dans l'article mentionné plus haut.

vénérés de tous. Les rivières, les cascades et les gorges par lesquelles s'échappaient les eaux des lacs, étaient parmi les lieux d'offrande et les sanctuaires les plus fréquentés. A la cascade se rattachait le mythe de Bochica, un autre mythe fondamental chez les Muiscas : le dieu Chibchachum, dieu de la terre, irrité par les hommes, avait inondé le monde ; Bochica, dieu civilisateur, apparut sur un arc-en-ciel et de son bâton d'or, frappa les rochers, ce qui permit à l'eau de s'écouler par la célèbre cataracte du Tequendama, lieu saint entre tous pour les Muiscas. La notion de régénération, de nouvelle époque, suggérée par le déluge, est celle d'un mythe quasi-universel. Mais il est intéressant de rapprocher ce culte des cascades et des rivières de montagne, du symbolisme de la cascade dans le paysage de l'art extrême-oriental, où « montagne et eau », masculin et féminin, vertical et horizontal, s'opposent, ou plutôt se complètent en formant un couple fondamental (9).

L'importance du paysage pour les peuples chibchas est soulignée encore par la distinction que font les Kogis entre les paysages « beaux » et « laids ». Nous avons vu plus haut ce que signifient pour eux la montagne, les rochers, les lacs, les rivières ; il est fort intéressant de constater que les impressions de celui qui contemple un paysage dans sa totalité, sont elles-mêmes le reflet d'une classification esthétique, qui met en lumière une fois de plus le symbolisme que celui-ci contient. Ainsi, les rochers, les rivières, les arbres sont beaux ; les champs après la récolte, les sables, les marécages sont laids ; les paysages de montagne aux vallées entrecoupées de crêtes ondulées sont beaux ; les plages, la mer et les collines des terres basses sont laides ou dangereuses ; le ciel nocturne découvert est beau ; dans cette perspective, le lever ou le coucher du soleil ou de la lune sont indifférents.

Ce que l'on sait de la langue des Muiscas indique également que bon nombre de mots exprimant des concepts d'ordre tout à fait général, contenaient des racines se rapportant à divers éléments du paysage, ce qui illustrerait également que celui-ci occupait une position centrale

(9) Au sujet du paysage dans l'art extrême-oriental, nous nous référons au chapitre 7 de l'ouvrage de M. Titus Burckhardt, *Principes et méthodes de l'art sacré*.

dans la conception du monde des peuples chibchas. Là encore, les études sont compliquées par le fait que le vocabulaire muisca contient des mots provenant d'origines différentes, les peuples migrant dans la région que nous avons décrite ayant apporté avec eux des mots qui ne supplantaient pas toujours ceux qui étaient en usage, mais qu'on utilisait parallèlement à ceux-ci ; on a donc souvent deux ou trois mots pour désigner la même chose. Néanmoins, il nous paraît intéressant de mentionner quelques racines verbales caractéristiques (10).

La particule « gwa », qui signifie « montagne », « rocher », est de toute première importance, dans la langue muisca (11). En plus des noms en relation avec la montagne et des concepts d'élévation et de verticalité, elle indique les idées masculines de descendance, de filiation, de procréation, de jeunesse (12).

---

(10) Pour le vocabulaire muisca, nous renvoyons en particulier à l'ouvrage de M. Louis Ghisletti, *Los Mwiskas*, Bogotá, 1954, dont nous avons suivi l'orthographe, qui ne correspond pas toujours à celle qui est utilisée par d'autres auteurs.

(11) On la trouve, bien entendu, dans nombre de substantifs géographiques ; « gwagwa », chaîne de montagne, « gwato », vallée, « gwanto », « gwantok », rivière, « gwanZa », sable, « tigwa, aigle (qui « chante dans la montagne »), « pSigwa », fenêtre (d'où l'on voit briller la montagne), « kikagwa », le monde (« montagnes peuplées ») et dans les mots exprimant l'idée de hauteur, d'élévation, de verticalité : « gwata », « gwate », élevé, haut, « gwaZa », en bas, « gwaka », vers le bas, « gwatkika », le ciel (la « cité d'en haut »), « gwatibita », le pic, « gwatiskwa », élever, hausser, etc. De là ont été dérivés d'autres concepts : « ki'ikagwa », aventure (« montagne amère »), « kikasmiskwa », errer, « kitastaskwa », exiler, bannir. Il est enfin significatif que le nom du lac dont provenait l'espèce humaine, « Iguaque », ait contenu la racine « gwa », ainsi que le mot « émeraude », « gwataka », « qui est dans la montagne ».

(12) « gwaSa », garçon, « gwake », compagnon, parent, collègue, « gwasgwe », bébé, « gwaZa », grossesse, « gwaka », gendre ou beau-père. La particule « gwa'a », indiquant l'idée de justice, de perfection, peut sans doute être apparentée à la particule « gwa ». Chez les Kogis, il est intéressant de remarquer que du mot « chi », montagne, dérive le mot « chichi », bébé.

D'autre part, le même mot « hika », signifie à la fois « pierre », « roc », « rocher », et « nom », « parole », « mot ». On fera sans difficultés un rapprochement avec le fait décrit plus haut, que les montagnes et les rochers, chez les Kogis, représentent des ancêtres, qui, à leur tour, symbolisent certains principes. De cette racine dérivent, fait intéressant, « hikaSuZa », cristal, « hikabimi », éclair, et « hikata », caverne, entre autres mots.

Il est intéressant, d'autre part, de constater que le mot « gwa » a d'autres sens, qui paraissent, à première vue, sans rapport avec les mots mentionnés ci-dessus : celui de « poisson », et ceux de « lumière » et de « soleil » (dans « gagwa », qui signifie aussi « fils de »). Le nom du dieu créateur de l'univers (« Chiminigagwa ») contient également cette même racine, sans que l'étymologie du reste du mot soit claire, d'ailleurs. Pourrait-on voir là une manifestation du fait que la langue des Muiscas était une langue symbolique, où les mots auraient défini des principes métaphysiques, et se seraient appliqués, au cours des siècles, dans la langue courante, aux différents symboles du même principe ? Selon la légende de Bachué, comme on l'a vu, l'homme procédait à l'origine d'un lac, d'où la notion de naissance, voire de filiation, que le poisson aurait pu symboliser à une certaine époque, et dont il aurait alors revêtu le nom, comme cela aurait été le cas pour désigner le soleil, à une époque plus tardive, où l'on sait que des envahisseurs avaient imposé leur culte solaire à une partie du peuple muisca.

Il est à remarquer enfin que la particule « gwa » se retrouve dans plusieurs langues indigènes d'Amérique, ce qui permettrait de supposer que certains concepts fondamentaux de la tradition des Muiscas ont été utilisés par d'autres peuples du continent.

L'eau, « sie », joue également un rôle important dans le vocabulaire muisca. Cette racine se trouve, bien entendu, dans les termes géographiques correspondants (13), et dans plusieurs concepts de nature féminine (14). On est probablement autorisé à rapprocher la particule « Sie » (15)

---

(13) « sieto », ruisseau, « xiegwa », lac (« eau entre montagnes »), « simke », vague, « siu », pluie, « suamne », marais, « xikika », rive, « Suki », arc-en-ciel, « xua », rosée.

(14) « si'i », organes génitaux féminins, « xiu », transpiration, « siti », idée de faiblesse, « Zebsiesuka », fondre, dissoudre, « xima », châssie, « ximakin », châssieux, « opkwaxiu », larme, « sita », serpent, « Zi'ita », grenouille.

(15) « S » est utilisé communément pour représenter une prononciation un peu différente, chez les Muiscas, de « s », prononciation qui se rapprocherait du « ch » français, le « s » correspondant à notre « s » ; « x » correspondrait au « ch » allemand de « ich ». Comme nos renseignements au sujet de la langue des Muiscas sont très imprécis, il est peu probable que ces nuances phonétiques indiquées par les premiers chroniqueurs espagnols, se soient rapportées à des racines essentiellement différentes.

de celle-là, celle-ci se rapportant à un certain nombre d'idées diverses, celles de lumière, de brillance, de noblesse, de gloire, d'union sexuelle, et signifiant aussi « lune » ; la racine « xie », exprimant l'idée de blancheur, en paraît proche aussi, ainsi que la racine « xi », signifiant fécondité, croissance, semailles, d'une part, et belle-mère et bru, d'autre part. On peut probablement voir là aussi l'application d'une racine verbale définissant un principe, ou un groupe de notions, en rapport ici avec ce qui est de nature féminine, aux symboles de ce principe, qui ont changé au cours du temps.

Les chroniqueurs espagnols mentionnent souvent le culte des astres, du soleil et de la lune, en particulier. Mais il semble bien que ces cultes ont été introduits tardivement dans les pays des Muiscas, par des peuples dont les traditions se mêlèrent à celles des populations qui s'y trouvaient, ou les supplantèrent partiellement. Ainsi, à l'époque de la conquête, la région du « Zaque » de Tunja (au nord du territoire muisca, là où les invasions de l'extérieur se produisaient), voyait prédominer des cultes solaires alors que le panthéon des populations dépendant du « Zipa » de Bogotá, au sud, comprenait essentiellement des divinités de type lunaire, ce qui s'accordait fort bien avec le culte des lacs, qui, comme on l'a vu, occupait une place centrale dans la vie religieuse de la population. On peut même supposer que le culte des lacs — caractérisant une société dominée par un matriarcat — aurait succédé — sans d'ailleurs prendre sa place entièrement — à un culte des montagnes prédominant à une époque antérieure, marquée par une société patriarcale. Tout cela est difficile à établir avec précision. Mais le fait que chez les Kogis et chez les Ijcas — ayant subi peu d'influences extérieures, et représentants peut-être de la tradition chibcha la plus pure — le soleil et la lune ne jouent qu'un rôle secondaire dans la mythologie et dans la vie religieuse, nous conduit à penser que le paysage de montagne a été le fondement le plus ancien de la tradition et a représenté pendant longtemps le « support » le plus important des activités spirituelles des peuples chibchas.

Ceci nous paraît confirmé par le fait mentionné plus haut, à notre avis très important, que les civilisations précolombiennes au rayonnement spirituel le plus étendu se soient précisément développées dans des régions monta-

gneuses, sur des hauts-plateaux tristes et inhospitaliers. La civilisation muisca, et les cultures qui la précédèrent, se développèrent sur un territoire bien délimité : une région de hauts-plateaux entourés de montagnes, contenant de nombreux lacs — maintenant desséchés d'ailleurs, pour la plupart —, donc un paysage caractéristique, où se combinent harmonieusement « la montagne et l'eau ». Comme un auteur colombien l'a très justement décrit, en parlant des hautes Andes, « le sentiment religieux des hommes se mesure et s'amplifie dans une atmosphère raréfiée, propice à la mélancolie, où les ondes sonores se propagent lentement, produisant un silence solennel qui invite à la prière et au recueillement » (16) ; il serait sans doute plus correct de parler d'un sentiment de *nostalgie*, plutôt que de « *mélancolie* » ; les paysages des hautes Andes vous emplissent indiscutablement d'une certaine tristesse, qui ne devait être pour les Muiscas autre chose qu'un sentiment de regret à l'égard du paradis perdu, de nostalgie, de désir de *retour* vers l'Absolu. Il est significatif, nous l'avons vu, que la « fédération » des Muiscas n'ait jamais dépassé un territoire montagneux bien défini, protégé des influences extérieures, et que les peuples qui s'y joignirent en s'y établissant se soient fondus dans ce creuset en adoptant et en contribuant à maintenir au moins partiellement une tradition dominée par la présence de ce paysage particulier. Les Muiscas accordaient plus d'importance à vivre isolés dans un certain cadre géographique, où leurs possibilités de réalisation spirituelle pouvaient s'épanouir librement, qu'à étendre leur pouvoir et à former un empire dans les régions basses, mais « mauvaises ». Ils vivaient plus près du ciel que les gens des plaines et, symboliquement, participaient à un degré supérieur d'existence.

Le développement d'une société traditionnelle dans ce climat prédisposant peu à l'action ou à la recherche du bien-être, des jouissances matérielles ou des plaisirs des sens, mais rendant au contraire nostalgique et induisant à la contemplation, n'était possible que si la conception du monde des hommes qui la composaient, s'accordait très exactement au cadre géographique qui l'abritait. La contemplation du paysage des hauts-plateaux des Andes,

---

(16) Miguel Triana, « *La Civilización Chibcha*, Bogotá, 1921.

par la nostalgie qu'elle éveillait, provoquait chez eux un choc émotif, qui leur permettait de percevoir une réalité supérieure à la manifestation physique que leur révélait leurs sens, réalité d'ordre spirituel, archétype, dont ce paysage était l'expression terrestre ; leur nature intérieure profonde les prédisposait à suivre cette voie de connaissance, à défaut d'autres, ou tout au moins en priorité par rapport à d'autres. On comprendra ainsi pourquoi il ne faut accorder que le peu de valeur qu'elles méritent aux explications d'ordre matériel données par la science moderne dans son désir d'établir les causes du développement de civilisations sur les hauts-plateaux du nord des Andes, que ces causes se rapportent au climat, à l'hydrologie, à l'agriculture, à la présence de minerais ou de gibier, etc. Si l'on voulait absolument donner une explication à ce développement, nous penserions au contraire que les populations qui s'y établirent les premières le firent pour des raisons d'un tout autre ordre, qu'elles étaient « prédisposées » à choisir ces lieux et furent guidées à cet égard par une inclination intérieure, plus ou moins consciente.

Il est admis généralement que les Indiens d'Amérique étaient originaires d'Asie centrale. Il n'est donc pas interdit de penser que des peuples auraient migré et erré pendant des générations, à la recherche de lieux qui contiendraient pour eux des enseignements et des valeurs, qui représenteraient en quelque sorte un paradis. Les efforts faits pour s'établir dans un milieu géographique qui correspondrait à une prédisposition profonde, auraient été le début d'un cheminement spirituel, le premier accomplissement de la recherche d'un « sanctuaire », d'un « support de l'intelligence collective » (17), ici le paysage des Andes. Le parallèle entre le symbolisme du paysage chez les peuples chibchas et celui de l'art extrême-oriental est assez prononcé pour que l'on puisse au moins admettre une parenté proche entre les deux ; qu'elle ait existé historiquement ou non importe peu ici. Mais il vaut la peine de rappeler que, dans l'ancienne Chine, on vénérait les monts et les fleuves, considérés comme les « gardiens », les

(17) Nous avons repris dans ce texte des expressions tirées d'ouvrages de M. Frithjof Schuon, en particulier « Principes et Critères de l'Art Universel », et « Images de l'Esprit ».

« régulateurs de l'ordre naturel et de l'ordre humain », dont les chefs des différentes communautés partageaient la puissance (18).

Si le paysage dont nous avons parlé a été l'un des fondements principaux de la symbolique des Muiscas, ou tout au moins de ceux qui les précédèrent, et par là le point de départ d'une voie de réalisation spirituelle, ne contiendra-t-il pas maintenant encore certaines valeurs, un message peut-être, dont des enseignements et des bienfaits pourraient être tirés par notre monde si troublé ?
Hélas, tout a été perdu des enseignements de la classe sacerdotale des Muiscas. On sait seulement que les prêtres, qui exerçaient également le pouvoir civil, à l'origine du moins, devaient se soumettre à un noviciat de douze ans, pendant lequel ils acquéraient des forces leur assurant un pouvoir sur la nature et les hommes ; ceci en se soumettant à un régime très sévère d'abstinence, de silence, de veilles, de chasteté, et en se livrant à d'autres pratiques de spiritualisation. Mais nous en sommes réduits à des suppositions quant aux doctrines ésotériques qu'ils enseignaient.

On peut cependant penser que ces doctrines auront été très proches de celles que professent encore aujourd'hui les *mámas*, chez les Kogis et les Ijcas, et il nous paraît justifié de nous y arrêtes un instant. Encore ce que l'on sait d'eux sera-t-il incomplet, car on ne sait que ce qu'ils ont bien voulu révéler, et il est fort possible qu'ils possèdent des enseignements ésotériques qu'ils ne jugent pas opportun de transmettre au grand public, ou du moins à ceux qui les utiliseraient à des fins peu conformes.

Pour les Kogis, il n'y avait au début aucun ordre dans l'univers. C'est la Mère universelle qui organisa ce chaos, créant l'univers, et manifestant aux hommes, par le « langage » de la nature, la loi que ceux-ci devaient respecter et transmettre pour éviter un retour au désordre universel de l'origine, donc à la fin du monde. La nature elle-même, comme nous l'avons vu, est un ensemble, une famille d'êtres animés et apparentés entre eux par des relations et des correspondances établies par la Mère universelle. Tout est ordonné, classifié. Il y a en particulier deux

(18) Marcel Granet, La Civilisation chinoise.

manières de voir les choses de la nature : chaque chose est non seulement l'objet que l'on voit, que l'on peut saisir par les sens, mais elle contient un *aluna*, un « esprit », qui lui donne sa vraie valeur, qui l'« anime », qui est son « génie », en quelque sorte (19). C'est par lui que la Mère universelle s'adresse à l'homme et lui indique comment il doit traiter la nature, quelles sont les lois qu'il doit respecter, et les devoirs qu'il doit remplir à son égard.

Les éléments du paysage contiennent évidemment leur *aluna*. Nous avons vu plus haut ce qu'ils symbolisent, ce qu'ils « disent » à l'homme et les notions fondamentales qu'ils lui révèlent. Mais que fera l'homme de ces enseignements ? Quelles en seront les conséquences pour la conduite de sa vie ? Dans quel sens le guideront-ils ?

Les *mámas* nous indiquent la voie à suivre sur deux plans différents. Sur le plan individuel, le but de la vie est de parvenir à la sagesse, de « savoir ». Mais le chemin qui y mène est un long chemin, et ce n'est que vers la fin de sa vie que l'homme peut atteindre ce but. Il doit d'abord renoncer aux avantages matériels, c'est le premier pas vers l'acquisition du « savoir » ; en effet, l'aspect économique de la vie est secondaire. Ensuite, il doit avoir étudié la religion, les mythes, les traditions, la généalogie des lieux et par là des éléments du paysage, et suivi et compris les enseignements de la Mère universelle, tel que les *mámas* les transmettent ; alors, quand il « saura », il pourra s'asseoir au centre de la maison cérémonielle — c'est-à-dire au centre de l'univers — et là méditer, « parler avec Dieu » ; il sera parvenu à l'état de sagesse, qui lui donnera la sécurité et la sérénité.

Mais ce n'est qu'au moment de sa mort qu'il aura réintégré l'utérus, le paradis intra-utérin de la Mère, dont il provenait, et dont la maison cérémonielle est aussi une

(19) Les Chibchas — ou du moins certains d'entre eux —, comme tous les hommes primordiaux, voyaient donc « la réalité qui se tient *derrière* le plan matériel », la substance subtile ou sous-jacente des choses que les sens perçoivent, la réalité d'ordre spirituel qui les « anime » en donnant une signification à leur image nue. Plus précisément, ils voyaiet le « plus » dans le « moins », en ce sens que le paysage était pour eux un reflet d'une réalité supérieure qui « contenait » la réalité physique ; ils percevaient, peut-on dire, dans celle-ci une « dimension spirituelle » qui échappe à l'homme moderne.

représentation, puisqu'il s'y trouve déjà, de nouveau, assis dans la position du fœtus. Mais ceci se rapporte à l'élément corporel de l'homme car, fait plus significatif, son âme se dirigera alors vers les sommets de la Sierra Nevada, dans la région des neiges éternelles, où elle séjournera, retournant ainsi, elle aussi, là d'où elle était venue, rejoignant celles des ancêtres.

On peut donc admettre que pour les peuples chibchas en général, comme c'est encore le cas pour les Kogis, la vie était une progression, une ascension spirituelle, dont le but était de parvenir au sommet de la montagne, et l'effort de chacun devait y tendre. Tout, dans la nature, le rappelait à chaque instant, et chaque action devait contribuer à cette progression.

Il est évident que tous ne pouvaient y parvenir, mais chacun, selon ses capacités, pouvait accomplir une partie du chemin au moins. Nous touchons là un point très important, car il nous met en contact avec les enseignements traditionnels des *mámas* sur la voie que l'homme doit suivre sur le plan non plus individuel mais collectif, ou universel — les deux choses n'étant d'ailleurs pas séparables, dans un sens plus profond.

Le premier devoir de l'homme, nous l'avons vu, est d'empêcher que le monde retombe dans le chaos qui précédait sa création. Or le monde est soumis à des forces diverses, à des courants vitaux qui s'opposent, à des principes en apparence contradictoires, même s'ils sont complémentaires. L'univers est en équilibre, mais cet équilibre serait immédiatement rompu si l'homme ne contribuait pas à son maintien. Le rôle de l'homme est donc essentiel à cet égard, et sa préoccupation constante, pendant sa vie, doit être de faire en sorte que l'équilibre règne partout dans la nature.

Mais comment y parviendra-t-il ? Les *mámas* enseignent que, pour maintenir l'ordre de la nature, l'homme doit d'abord se « mettre d'accord » avec les choses qui l'entourent. C'est la notion de *yuluka*, signifiant en quelque sorte le fait de « s'identifier » avec une chose, d'en faire partie, d'en acquérir les caractéristiques. Une fois « d'accord » avec cette chose, il en acquerra les pouvoirs, ou pourra les neutraliser, s'ils présentent des dangers. Il semble y avoir dans cette identification, dans cette union entre

l'homme et une autre chose, entre le microcosme et le macrocosme, entre deux alunas, pourrait-on dire, celui de l'homme et celui de l'objet avec lequel il se « met d'accord », un échange d'influences dans les deux sens : l'homme reçoit divers bienfaits des forces que l'objet contient, et en même temps il peut agir sur les choses.

D'autre part, il y a, pour les Kogis, une opposition, dans l'univers créé, entre deux mondes : celui des choses d'« en bas », des choses tangibles, des pierres, des animaux, des plantes, soit le monde de la terre, et celui des choses d'« en haut », du soleil, de la lune, du vent, des nuages, soit le monde du ciel. La préoccupation constante de l'homme doit être de faire régner l'équilibre entre le monde d'en haut et le monde d'en bas. C'est son rôle de « médiateur » entre le ciel et la terre, sa fonction cosmique : ce sera en accomplissant certaines actions, certains rites — après qu'il se soit « identifié » avec les choses — qu'il neutralisera les forces mauvaises que peuvent contenir les objets, ou renforcera les forces du bien, ceci pour que l'ordre de la création subsiste, pour que l'équilibre de l'univers soit maintenu. Ce sont les *mámas* qui savent quelles actions et quels rites doivent être accomplis, et qui connaissent les lois dont l'observation peut seule maintenir l'ordre de l'univers, lois qui sont transmises de génération en génération. Ainsi, ils possèdent le secret de la fertilité, et connaissent des systèmes de contrôle du soleil et de la pluie, connaissances qu'ils gardent jalousement, car si quelqu'un se les appropriait, ils d'approprierait en même temps la direction de l'univers ; ils pensent cependant que l'homme blanc ne pourrait jamais utiliser ces systèmes, faisant sans doute allusion au fait que, sans initiation par les *mámas*, on ne peut participer à la direction de l'univers.

En se livrant aux actions nécessaires au maintien de l'équilibre de l'univers, l'homme accomplit donc aussi une fonction intérieure, puisqu'il « s'identifie » au monde extérieur. Si l'harmonie règne sur l'un des plans, elle règnera sur l'autre ; si chacun, dans ses activités et à son niveau de possibilités, fait en sorte que l'ordre et l'harmonie règnent, en lui-même et dans la nature, il aura contribué à maintenir l'équilibre du monde et se sera en même temps élevé, rapproché spirituellement du sommet de la montagne.

Or, c'est à tous les degrés que l'équilibre doit régner. Sur le plan le plus facile à décrire, celui de la vie matérielle, on comprendra la leçon que les modernes feraient bien de tirer du devoir de l'homme de participer à l'ordre de la nature et au maintien de son équilibre. Le message que les Muiscas — et d'ailleurs comme eux, toutes les civilisations des hauts-plateaux des Andes — nous révèlent à cet égard est parfaitement illustré par le chef-d'œuvre qu'a représenté l'utilisation optimale et le maintien intégral, par les populations andines, des maigres ressources naturelles des régions où elles vivaient : un message, un avertissement même pour le monde moderne.

Sur le plan temporel, nous avons vu avec quelle sagesse les Muiscas se sont abstenus de tout rêve de conquête ou d'extension de leur pouvoir, évitant ainsi toute difficulté de nature politique, et assurant la préservation des valeurs que contenait leur pays, dont pouvaient bénéficier les populations qu'il absorbait.

Les paysans, les artisans, les commerçants, les soldats exerçaient leur métier en suivant les principes que leur enseignait le « livre » de la nature, et que les *mámas* leur avaient expliqués. Le culte des montagnes, des rochers, des rivières et des lacs, auquel ils se livraient dès leur enfance, leur rappelait constamment la présence de l'Esprit dans leur vie. Peut-être entrevoyaient-ils déjà le sens des symboles avec lesquels leur métier les mettait en contact, et leur sensibilité était-elle touchée par les valeurs que le paysage présentait.

Mais c'était à ceux qui « savaient » qu'étaient manifestées les vérités cachées par les symboles qui formaient le paysage dans le cadre duquel ils vivaient. Au cours de leur lente ascension ils avaient appris, dans la contemplation individuelle des divers éléments sacrés du paysage, non seulement à connaître, mais à *sentir* leur sens profond. Leur cœur s'était peu à peu ouvert à la beauté que reflétait le paysage de montagne qui se présentait à leurs yeux comme un tout, cette fois, et, à mesure qu'ils progressaient, ils se laissaient envoûter par l'harmonie et l'équilibre de cet ensemble qui les entourait. Le paysage était devenu pour eux une manifestation, une image du Principe. Mais aussitôt que leur cœur était touché par la beauté que leurs sens lui révélaient, ils s'identifiaient à ce qu'ils voyaient, ils perdaient leur individualité, ils

commençaient à se dissoudre dans ce paysage. Ainsi, ils parvenaient au sommet, au terme de leur ascension, et voyaient alors ce qu'on voit des sommets des Andes : d'une part, ils dominaient l'univers qui se trouvait au-dessous d'eux, et ils y faisaient régner l'équilibre, agissant sur lui sans cependant agir, par leur seule présence à son centre ; d'autre part, ils voyaient une succession de crêtes et d'autres sommets, dont les plus lointains paraissaient déjà, dans la transparence de l'air pur, irréels, à demi-dissous dans la brillance d'un espace non-différencié. Pendant leur ascension, le passage de chaque crête leur avait permis de voir ce qu'elle cachait, avant, de la vallée qui lui succédait ; ils évoluaient toujours dans le monde des formes. Mais pour celui qui était parvenu au sommet, le monde des formes s'estompait à l'horizon et les monts les plus éloignés, qu'il savait exister, paraissaient cependant s'évanouir déjà dans un monde informel. Ainsi celui qui s'est « identifié » au paysage entrevoit-il, au-delà, Ce dont celui-ci est la manifestation, mais qu'il cache aux seuls sens, et qu'il ne verra véritablement que quand il se sera dissous dans ses formes, de même qu'elles se dissolvent alors, à ses yeux, dans le Vide dont elles provenaient.

François PETITPIERRE

# MUSIQUE IRANIENNE ET MYSTIQUE

## AVANT-PROPOS

Aussi loin que remontent les sources littéraires orientales, les relations entre la musique et la mystique ont été évoquées par les philosophes, les poètes, les sages et les artistes. Dans la plupart des textes persans et arabes sur la musique, cet aspect apparaît au moins implicitement. Cependant l'idéologie rationaliste matérialiste apparue au XX<sup>e</sup> siècle en Iran, fit quelque peu perdre de vue le sens profond d'une tradition plusieurs fois millénaire, la menaçant dans sa forme et dans ses fondements. Dariouche Safvate, l'auteur de cet article (1), fut dans les années 1965-1980, l'un des premiers à réagir à ce courant destructeur, contribuant pour une grande part à la restauration de la tradition musicale authentique, en dirigeant notamment le Centre de Préservation et de Propagation de la Musique Traditionnelle Iranienne, institut soutenu par le gouvernement. C'est là que durant quelques années les maîtres de l'ancienne génération, qui avaient hérité au début du siècle du patrimoine des prestigieux maîtres du XIX<sup>e</sup> siècle, trouvèrent enfin de jeunes artistes dignes de leur succéder. L'auteur écrivit ce texte à une époque où la vie musicale était submergée

(1) Paru sous le titre « 'Erfân va musiqui-e irâni », in *Do maqâle dar bâre-ye musiqi-e irâni.* Sâzemân-e farhang o honâr, Téhéran, 1348/1969.

La translitération des termes persans a été donnée ici selon le système persan, même pour les mots arabes. Nous traduisons le terme *'erfân,* qui apparaît dans le titre, ainsi que ses dérivés par celui de mystique et de ses dérivés, faute de meilleur choix, et afin de ne pas alourdir le texte par des expressions comme gnose mystique, sapience, voie initiatique. Notons que le terme, d'ailleurs assez rare en Orient, de *tasavvof* ou *tariqat* (soufisme, voie soufie) n'apparaissent jamais dans cet article, et que le terme *'erfân* englobe des formes de spiritualité beaucoup plus larges que celle de soufisme.

d'une part par le courant de l'occidentalisation altérant la tradition ou tendant à l'ensevelir sous un flot de musique européenne, et d'autre part par l'invasion de la musique légère à travers les médias, qui corrompit d'une autre manière la musique savante en l'abaissant au goût du grand public. Si, depuis, la situation s'est nettement améliorée avec la disparition quasi totale de la musique légère, c'est grâce à un mouvement de réaction et de retour aux sources qui s'est amorcé à partir des années soixante-dix, et dont D. Safvate fut un des leaders.

Son opuscule *Mystique et Musique iranienne* résume des positions qui, tout en étant très personnelles, originales et pénétrantes, reflètent parfaitement le point de vue des musiciens attachés à l'esprit de la tradition, lesquels l'ont pratiquement tous suivi au moins dans ses vues. Ainsi, au-delà de l'aspect parfois polémique et tranchant, ses positions sont l'expression du caractère transhistorique, intemporel, de la Tradition et se rattache à une ligne de pensée que d'autres auteurs persans comme Sohravardi d'Alep, Ghazzâli ou Ruzbehân de Shirâz ont marquée par des pages très profondes sur la musique.

Mais la valeur de cet article tient aussi au fait qu'il n'est pas une spéculation abstraite comme beaucoup d'écrits anciens, mais le fruit d'une double expérience intensément vécue par l'auteur, celle de la musique et celle de la vie spirituelle. Ses compétences théoriques et pratiques sont appréciées de tous les maîtres de musique, notamment dans l'exercice du *setâr* (luth à long manche), et du *santur* (cymbalum), et sa pratique assidue de la voie mystique confère à ses paroles une autorité qui est peut-être sans équivalent dans ce domaine. De plus, sa vaste culture, à la fois orientale et occidentale (il a obtenu en France un doctorat en droit), au service d'un esprit brillant, l'ont aidé, grâce à Dieu, à défendre et peut-être à faire triompher la noble cause de la musique traditionnelle qui compte maintenant de fervents adeptes.

Nous donnerons de ce texte une version parfois abrégée de fragments secondaires qui, pour le lecteur occidental, ressortissent trop à un contexte spécifiquement iranien, et dont la suppression n'affecte pas le contenu du texte. Par ailleurs, un certain nombre de notes explicatives se sont avérées utiles à sa compréhension. (Pour plus d'information on se réfèrera à un ouvrage du même auteur :

N. Caron et D. Safvate, *Iran, Les Traditions Musicales,* Buchet-Chastel, Paris, 1969 ; ainsi que J. During, *La Musique Iranienne, Tradition et Evolution,* A.D.P.F. Paris, 1984.)

Dans les premières pages, l'auteur considère que toute la période islamique de l'Iran jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle est marquée par la mystique, comme on le constate dans les arts et les sciences de cette période. Il montre que les interdits islamiques n'affectèrent que les musiques légères, mais en aucune façon le développement de la musique profonde, qu'elle soit populaire (le folklore rural) ou savante. Mieux, « les musiciens mystiques considéraient la musique comme un moyen de dévotion », comme Moshtâq 'Ali Shâh, mort en martyr en 1787. La valeur spirituelle de la musique persane traditionnelle est attestée par ses origines : les grands maîtres qui recréèrent le répertoire classique à la fin du XIXe siècle furent des mystiques affiliés à des ordres soufis, tels Mirzâ 'Abdollâh, Somâ' Hozur qui faisait ses ablutions rituelles avant de jouer et qui arrangeait pour son instrument des mélodies sur certaines sourates du Coran, ou encore son fils Somâ'i qui marcha sur ses traces. [Citons encore 'Ali Akbar Farahâni, le plus grand d'entre eux (m. vers 1855).] Par ailleurs, la tradition musicale a emprunté beaucoup à la musique de l'opéra religieux, le *ta'zie* (comparable aux mystères de l'Europe médiévale), qui connut au XIXe siècle un essor considérable. L'auteur mentionne enfin une source plus ancienne du répertoire classique, remontant à Esfahân au XVIe et XVIIe siècles, lorsque la mystique et les arts fleurissaient sous la dynastie des safavides, dont le fondateur, Sheykh Safieddin Ardebili fut un grand sheykh soufi, [d'ou le titre de « grand sofi » qu'on donna aux shâhs de Perse de cette époque].

*Jean DURING.*

## TRADUCTION DU TEXTE PERSAN

Avant d'expliquer ce que signifie l'ethos mystique propre à l'art iranien, il semble utile de dire quelques mots sur le terme « traditionnel » *(asil)*.

Le terme *asil* a plusieurs sens tels que : qui possède un fondement, ce qui possède des racines, de haute lignée, de souche pure, pur, sans mélange, ferme et stable. Cette musique qui nous a été transmise « de poitrine à poitrine » (2) depuis les maîtres du passé comprend toutes ces significations là. Cependant, parmi les musiques qui sont répandues actuellement en Iran, bien que certaines possèdent une certaine valeur artistique, aucune ne peut prétendre au qualificatif de *asil*, car ou bien il s'agit de « musique de bazar » ou bien il s'agit de musique sérieuse et de valeur. Le genre « musique de bazar » est en fait une imitation de la plus basse musique de variété occidentale mêlée de musique légère des pays voisins et des pays arabes ; c'est une musique hybride dont on ne connaît pas l'origine et les sources et qui fait la désolation des artistes et des gens de goût. Quant à la musique que l'on peut appeler sérieuse (*sangin*, lourde) elle est en fait le résultat d'un effort des musiciens connaissant les règles de la musique internationale (européenne), pour aboutir à la création d'une musique iranienne polyphonique. Cette tentative n'est pas encore parvenue à des résultats positifs, elle n'est pas arrivée au point qualifié plus haut de « ferme et stable » car elle en est encore au stade de l'expérimentation, et de toute façon on ne peut la qualifier de musique traditionnelle de l'Iran.

Pour connaître la musique traditionnelle iranienne ainsi que son esthétique et sa philosophie, il faut connaître la mystique, ses objectifs et ses méthodes, faute de quoi, non seulement on ne saura tirer profit de la musique traditionnelle, mais encore on en sera déçu et ennuyé. Dans ce bref article, il n'est pas possible malheureusement, de s'étendre longuement sur la mystique, mais dans les explications qui suivront sur les particularités de la

(2) Cette expression courante, littéralement traduite exprime bien cette communication du cœur qui est indispensable à la transmission de la musique.

musique iranienne, nous discuterons bien entendu des caractères propres de la mystique et de leur influence sur la musique.

## LES CARACTERES TRADITIONNELS DE LA MUSIQUE IRANIENNE

### *1) Perfection.*

Le but essentiel de la mystique est la perfection, aussi bien du point de vue physique que du point de vue de l'âme, de l'intérieur (3). Donc, le premier devoir des arts spirituels est de créer une sorte de perfection artistique afin que le concept éminent et ultime de perfection prenne un sens radical. La perfection dans l'art a deux aspects : l'un du point de vue de l'artiste qui crée une œuvre, et l'autre du point de vue de l'amateur qui en bénéficie. Au cours d'années d'exercice, l'artiste doit à ce point s'immerger dans son art que même son allure apparente se mette en harmonie avec l'art qu'il pratique, à ce point qu'il arrive que des transformations apparaissent dans ses membres. Ainsi les changements que l'on voit dans les mains d'un joueur de percussion *(zarb)* ne seront pas les mêmes que ceux qui affecteront un joueur de *santur* (sorte de cymbalum). Mais du point de vue spirituel, la perfection d'un artiste s'obtient lorsque progressivement son attention se coupe de l'extérieur et des apparences et se concentre sur l'intérieur et le caché. Si l'artiste est l'agent *('âmel)* de son art, si l'acte *('amal)* est son art, et son instrument de travail (par exemple le luth) le moyen *(mo'amel)*, nous dirons qu'entre l'agent et le moyen (l'artiste et ses instruments de travail) il existe une opposition. Le résultat de cette opposition est l'acte, c'est-à-dire l'œuvre d'art qui voit le jour. Tant qu'il n'existe pas une union complète entre l'agent, l'instrument et l'acte, l'art n'arrive pas à sa perfection. Pour ainsi dire, l'artiste doit faire un avec son instrument de travail.

---

(3) L'« intérieur » entendu ici au sens purement spirituel, qui rejoint la notion de Dieu même dont l'un des noms est « l'Intérieur ».

Cette unité s'exprime en langage philosophique par les termes *'eyniyat* ou *inhamâni* (4).

Dans ce processus d'unification il est possible de prêter plus d'attention au perfectionnement de l'instrument, mais dans les arts spirituels on fait davantage attention à l'agent lui-même. Cette attitude peut s'appeler « attention, vigilance interieure » ; le résultat de cette manière de penser est que le moyen (c'est-à-dire l'instrument) demeure d'apparence simple et cette simplicité exerce une influence sur les deux autres éléments, c'est-à-dire l'action (l'art) et l'agent (l'artiste). La simplicité, la modestie, l'absence de prétention et la réserve, ou en termes de mystique l'humilité, « n'être rien » *(nisti)* en sont les fruits. La perfection de l'artiste se réalise par cette voie. Au contraire, la complication et l'emphase, causent une augmentation des sentiments de prétention, d'ostentation, ou en termes de mystique d' « être plein d'être » *(hasti)* (5).

Le meilleur exemple à ce sujet est donné par le *zarb*, ou *tombak*, instrument à percussion. La peau de cet instrument ne comporte pas plus de deux zones : le centre et les bords. En frappant des doigts le centre de la peau on obtient un son grave et résonnant, comme lorsque l'on dit « bak ». De prime abord il semble que cet instrument ne puisse que produire ces deux sons, mais le résultat de la perfection de l'instrumentiste, c'est que les sortes de sonorités et de rythmes que l'on peut obtenir sur cet instrument « simple » sont si riches et variés, qu'on ne peut s'en faire une idée a priori (6). Dans le *tombak*, entre l'agent et l'instrument, entre les mains de l'interprète et la peau, il n'y a aucun intermé-

(4) Toute cette problématique est directement inspirée de la gnose islamique qui pose dans l'absolu l'identité de la connaissance du connaissant et du connu.

(5) Les deux termes *nisti* et *hasti* signifient le fait de « ne pas être » opposé à « être », ce qu'il faut comprendre dans le sens où les sages préconisent : « ne sois pas, afin d'être » (*nist sho tâ hast shavi*), c'est-à-dire, vide-toi de ton existence illusoire afin de recevoir l'être véritable.

(6) Le nombre de sonorités distinctes obtenues par les virtuoses dépasse largement la cinquantaine. On pourrait citer également des instruments aussi simples que le luth *setâr* (à trois cordes une double) ou le *ney*, simple roseau, dont les richesses expressives sont considérables.

diaire de bois ou de métal et les doigts sont en contact direct avec la partie qui produit le son (la peau), de sorte que plus les doigts se perfectionnent, plus ils acquièrent une maîtrise de « l'instrument ».

L'autre point à souligner concernant le perfectionnement spirituel de l'artiste, c'est que dans les arts mystiques il existe des finesses qui, du point de vue des personnes non initiées, ne sont d'aucune importance. Ces finesses (*rize kârihâ*) sont indispensables pour la maîtrise des muscles et des nerfs, le développement de la mémoire et la force d'imagination et de représentation, pour la justesse des réflexes et le renforcement de la puissance cérébrale de concentration et en fin de compte pour ce que nous avons appelé le travail intérieur et mystique et qui peut se résumer par « perfectionnement » de l'artiste.

Ainsi donc, si le but est seulement d'attirer l'attention des spectateurs ou des auditeurs, ou d'accéder à une réputation ou d'être vénéré par les gens ou encore de faire fortune, alors se donner de la peine dans la voie de la musique mystique sera pour lui perdre son temps et manquer son but, car en assimilant toutes les subtilités dont nous parlons, non seulement il ne touchera pas la sensibilité des amateurs, mais encore il les fatiguera et les ennuyera. La différence qui est apparue aujourd'hui en Iran entre la musique légère « pour tous » et le style « traditionnel » provient de ce point là, car depuis que les moyens de diffusion furent introduits en Iran, un grand nombre de musiciens comprirent vite qu'il fallait mettre au point un style nouveau « pour plaire au peuple » afin d'acquérir renom et fortune (7). Et ceux des musiciens qui restèrent indifférents à ces nouveaux besoins sociaux, furent plongés dans une situation désespérée, au point qu'un grand joueur de *ney* en tomba malade et mourut dans la misère ; au contraire, ceux

(7) A l'époque où écrit, l'auteur, les vedettes de la musique légère étaient effectivement parvenues au sommet de la gloire et de la fortune, tandis que les maîtres authentiques vivaient pour eux-mêmes, complètement ignorés du public. Depuis ces dernières années, la situation a changé car seuls les musiciens traditionnels sont plus ou moins en mesure de poursuivre leurs activités, tandis que la demande de musique authentique a fortement augmenté.

qui avaient choisi cette nouvelle voie comptèrent parmi les gens fortunés.

Cette question de l'opposition entre le style ancien et le style actuel surgit dans tous les domaines de l'art. L'exemple de la marquetterie est assez explicite sur ce point. Dans le passé, l'art de la marquetterie était basé sur la finesse. De nos jours cette finesse s'est changée en grossièreté, car la finesse nécessite tant d'années de travail et finit par coûter si cher qu'elle dépasse le pouvoir d'achat des amateurs. Aussi, plus le travail est grossier et bâclé, plus il est vite fait et plus il revient bon marché. Le résultat est que la disparition des « finesses » a été compensée par le jeu avec les couleurs. De nos jours, les pièces de marquetterie sont composées de couleurs vives et voyantes, telles que rouge, vert et jaune. Dans une pièce ancienne qu'il faut examiner à la loupe pour en apercevoir les détails, jouer avec les couleurs n'avait pas de sens. Mais de nos jours les pièces grossières font apparaître de manière contrastée les nuances de couleurs, afin que l'acquéreur ne fasse pas attention à la qualité du travail. Dans le passé les contrastes de couleurs n'étaient pas importants car ce qui était pris en considération c'était la finesse et la précision dans les détails et le dessin. Pour apprécier une pièce de marquetterie ancienne, il faut d'abord disposer d'un certain temps, puis l'examiner de près ; par contre, pour une pièce de marquetterie actuelle, il ne faut pas beaucoup de temps car les contrastes de couleur se perçoivent d'un seul coup d'œil, et même de loin. Pour apprécier une œuvre d'art ancienne, l'amateur doit s'en approcher de près et c'est là le signe que tant que n'est pas réalisé ce principe de « proximité » entre l'œuvre, la philosophie et la pensée de l'artiste, on ne peut comprendre l'art ancien. Au contraire, l'art d'aujourd'hui n'a plus besoin de cette proximité et on peut le saisir de loin. Cette « distance » entre l'artiste et l'amateur d'art est apparue dans la musique avec l'inauguration des salles de concert et est arrivée à son comble avec le développement de la radio, de la télévision et du disque ; c'est une question qui mériterait d'être approfondie et méditée.

La perfection, du point de vue de l'amateur et du connaisseur constitue un sujet de discussion à part. En résumé, il faut dire que la musique que l'on considère

comme traditionnelle iranienne, nécessite de la part de l'auditeur un minimum de connaissance et de familiarité, faute de quoi il ne la comprendra pas. D'un autre côté, s'il n'existe pas une identité de vues entre l'auditeur et le créateur ou l'interprète authentiques de cette musique, ou s'il n'y a pas au moins une « proximité », non seulement l'auditeur n'en tirera pas profit, mais encore en recevra l'effet contraire.

Les anciens disaient que l'art d'écouter la musique est encore plus difficile que sa pratique. Ceci peut sembler exagéré de prime abord, mais si nous examinons le fond de la question, cela n'est pas loin de la vérité, et il ne faut pas minimiser l'effet que les artistes exerçaient sur les amateurs d'art. Ainsi les maîtres de musique d'autrefois ne jouaient pas devant des personnes étrangères ou comme on dit « non initiées ». Il est possible que cette attitude ne semble pas correcte de nos jours, mais il s'agit néanmoins de l'indice important de toute une philosophie. Il n'y a rien qui influe davantage la déviation des musiciens que l'opinion des auditeurs non qualifiés. L'encouragement de la part des auditeurs, destinés à un artiste qui cherche à se faire valoir comme un charlatan, ou inversement, la désapprobation d'un artiste à la pensée profonde, d'un homme sensible et réfléchi dans la pratique de son art, sont des éléments de déviation pernicieux pour les artistes. Ainsi les maîtres anciens ne permettaient pas aux non-initiés de leur faire des éloges. C'est bien là l'extrême opposé de l'attitude charlatanesque qui prévaut de nos jours où les charlatans et les gens sans art sont parvenus au summum de la gloire et de la fortune, et pour cette raison il est possible que certains n'apprécieront pas cette sorte de comportement. Le concept de « non-initié » prévalait dans toutes les branches de l'art ancien, comme le dit Hâfez :
« Un prétentieux voulut faire apparaître le mystère de derrière le voile,
Une main invisible surgit et frappa la poitrine du non-initié. »

En se conformant à cette philosophie, les artistes présentaient toujours le contenu de leur art dans une forme qui, pour le profane, était étrange et difficile à accepter. C'est pourquoi il faut faire certains efforts pour comprendre la musique traditionnelle iranienne. Par ailleurs,

l'auditeur doit, lui aussi, tâcher de se perfectionner afin que la musique prenne un sens et qu'un monde nouveau s'ouvre pour lui.

*2) Liberté.*

La question de la liberté dans la musique traditionnelle iranienne se présente sous deux aspects : liberté de rythme et improvisation.

a) Bien entendu, il existe des pièces ou des *gushes* (8) dont le rythme est parfaitement défini et clair, mais les parties essentielles du répertoire traditionnel sont de rythme libre. Ces parties sont appelées « chants » *(âvâz)*, et on les considère d'ordinaire comme « sans rythme », ce qui est faux car tous ces *gushes* ont un rythme et une accentuation particulière. Seulement il existe en eux une certaine marge de liberté qui permet au musicien d'exprimer dans ces mélodies son état et ses sensations intérieures. Peut-être faut-il entendre par cette expression « sans rythme » le fait que la plus grande partie de la musique iranienne (les *âvâz*) ne peuvent pas être mise entre des barres de mesure régulières comme dans le système de transcription occidental et ne cadrent pas avec un rythme à 2 ou 3 temps. Quoiqu'il en soit, cette liberté rythmique est un élément à double tranchant, à la fois bénéfique et nuisible.

En effet, s'il est mis dans les mains d'un maître de musique, c'est un moyen qui lui donne la possibilité et le pouvoir de refléter son état, ainsi que celui de l'auditeur, en apportant des variations appropriées dans les rythmes et le phrasé. Par exemple, si l'auditeur est triste et déprimé, l'interprète peut apporter de telles modifications dans le rythme d'un ou plusieurs *gushes*, tout en préservant le caractère essentiel de ces *gushes*, il le transforme en une mélodie triste, en harmonie avec l'humeur

(8) On dénombre entre 300 et 500 *gushes*, ou mélodies modales dont la durée varie entre une demi ou quelques minutes. Ils sont regroupés en 12 ou 14 systèmes modaux (*dastgâhs* et *âvâz*) dont l'ensemble constitue le *radif*, le modèle académique des mélodies modales. Les pièces rythmées (préambules, danses, chansons) n'entrent pas dans le repertoire du *radif*, mais sont des compositions basées sur ce *radif*.

de l'auditeur, si bien qu'entre lui et l'auditeur s'établisse une harmonie et une « sym-pathie ». Petit à petit, en introduisant des modifications graduelles et imperceptibles dans les rythmes qu'il interprète, il oriente l'attention de l'auditeur vers une autre direction, il « retourne » son état intérieur et à la place de la tristesse il crée un état d'introspection *(ta'amoq)* et de méditation *(morâqebe)* ou encore induit un état de joie. L'histoire que l'on attribue à Fârâbi confirme cette question (9) :

Il se trouvait à la cour d'un gouverneur qui lui était hostile, si bien que ses jours étaient en danger. Pour se tirer d'affaire, il trouva aussitôt ce remède : il prit un instrument et commença à jouer une mélodie réjouissante qui ravit et divertit l'assemblée. Ainsi il leur donna envie d'écouter sa musique ; puis doucement, de manière insensible, il apporta de telles modifications que les auditeurs entrèrent dans un état de tristesse et de nostalgie et se mirent à pleurer. Il changea encore de mélodie et plongea les auditeurs dans le sommeil, après quoi il s'enfuit.

Cette histoire est-elle véridique ? Cela n'a pas d'importance pour nous. Ce qui compte, c'est que dans le passé la musique était considérée comme un moyen spirituel grâce auquel on pouvait opérer n'importe quelle forme de changement dans l'âme.

Cependant, la liberté de rythme, dans les mains d'interprètes sans éducation, devient un prétexte à la paresse en les dispensant d'apprendre la musique de façon précise, et leur permet de transformer la physionomie de toute mélodie de toutes les façons que leur technique imparfaite le nécessite.

b) L'improvisation est une des particularités manifestes de la musique iranienne. Dans le passé, l'improvisation était le fondement de la musique, mais on l'entendait dans son sens éminent et les débutants n'avaient pas le droit d'improviser. Quelques-uns des élèves encore vivants du maître Aqâ Hoseyn Qoli (m. 1915) se souviennent que l'un d'eux avait quelque peu changé l'air qui constituait sa leçon (parce qu'il avait un trou de

(9) Il s'agit d'une légende bien connue mais dont l'auteur donnera plus loin une explication originale.

mémoire ou parce qu'il était pressé d'en arriver à la suite du répertoire) ; pour que l'esprit de l'élève soit pour toujours conscient de l'ordre et de la discipline précise du *radif* de la musique traditionnelle ; il lui enfonça la pointe de son plectre en métal dans la jambe à tel point que le sang jaillit. Il nous faut donc définir l'improvisation telle que les anciens la concevaient. L'improvisation était une voie et un procédé qui donnait aux musiciens le pouvoir et la possibilité d'apporter dans l'interprétation de la musique les modifications qu'ils jugeaient nécessaires aux besoins de leur état et de leur sensation (*keyfiat*) intérieure. Voyons ce que signifie cette définition. Tout d'abord il faut considérer à quelle personne était appliqué le terme de « connaisseurs de la musique » (10).

(à suivre)

*Dariouche SAFVATE.*
(Avant-propos, traduction et notes par *Jean DURING.*)

(10) Le terme *musiqdân* signifie celui qui connaît la musique plutôt que « musicien », terme évoquant seulement la pratique.

# LES LIVRES

*Melkitsedeq ou la Tradition primordiale,* par Jean Tourniac (Albin Michel, 1983).

L'intérêt de ce livre pour les lecteurs des E.T. réside surtout dans la grande richesse de sa documentation. L'ouvrage est divisé en cinq parties :

I La Tradition primordiale et Melkitsedeq dans l'œuvre de René Guénon,

II Melkitsedeq et le Judaïsme,

III Melkitsedeq dans l'Islam,

IV Melkitsedeq dans le Christianisme,

V Melkitsedeq et l'initiation sacerdotale.

La première partie ne constitue évidemment qu'un rappel pour les lecteurs de Guénon ; la deuxième et la quatrième parties, en revanche, contiennent de précieux renseignements sur les positions respectives du Judaïsme et du Christianisme vis-à-vis de ce personnage énigmatique. On sait généralement que le Christianisme insiste sur la supériorité de Melkitsedeq (précurseur du Christ) sur Abraham, mais il est moins connu que des rabbins aient essayé d'établir la supériorité d'Abraham. Il est intéressant d'apprendre qu'une imprécision grammaticale du texte hébreu ne permet pas en fait de reconnaître avec certitude qui, des deux personnages, donne le pain et qui reçoit la dîme. On pourrait d'ailleurs voir, dans cette imprécision, une façon d'éluder tout débat sur la hiérarchie, et nous aurions là un bel exemple de cette politesse traditionnelle si bien définie par Ibn 'Arabî (*Sagesse des Prophètes,* verbe de Moïse) qui consiste à reconnaître et à respecter les différentes vocations spirituelles. L'auteur démontre d'ailleurs que la question de supériorité n'a pas à se poser dans ce domaine.

Dans la troisième partie, l'auteur cherche à prouver que l'Islam connaît aussi Melkitsedeq : le Coran confirme les deux Testaments, donc ceci implique, selon l'auteur, la reconnaissance tacite du rôle de Melkitsedeq vis-à-vis d'Abraham. Mais l'auteur relève lui-même les divergences entre le Coran et la Bible. Rappelons d'ailleurs à ce propos que si l'Ancien Testament est un livre canonique pour le Christianisme, le Coran, tout en reconnaissant le caractère révélé de la Torah, reproche aux Juifs de l'avoir altérée. L'auteur fait appel en outre au rôle que joue Melkitsedeq chez les Ismaéliens, mais là encore il ne faut pas oublier que ces derniers sont en quelque sorte atypiques et ne représentent pas l'Islam en général ; c'est d'ailleurs la raison pour laquelle Guénon n'a jamais parlé du rôle de Melkitsedeq par rapport à l'Islam ;

pour ce dernier, la Tradition primordiale est représentée par El-Khidr.

Dans la dernière partie et un peu dans le même esprit, Jérusalem est qualifiée de centre de « trois » religions monothéistes. Rappelons néanmoins que Jérusalem n'est que la troisième ville sainte de l'Islam, la deuxième étant Médine et le centre indiscuté La Mecque. Notons d'ailleurs en passant que la question n'est pas simple non plus pour le Judaïsme : son centre étant au fond constitué par l'arche d'alliance, l'assimilation de Jérusalem à Salem ne peut se faire que *cum grano salis*. Dans ce genre de débat on ne peut d'ailleurs jamais assez souligner que ces villes ne sont que les reflets terrestres d'un centre qui n'est pas de ce monde, ce que l'auteur rappelle à plusieurs reprises.

L'ouvrage se termine par la conclusion : Melkitsedeq = Tradition primordiale. Si Melkitsedeq est bien l'un des témoins de la Tradition primordiale pour le Judéo-Christianisme (mais il n'est pas le seul, pensons à Elie, Salomon, aux Rois-Mages, etc.), nous avons vu qu'il semble difficile de lui reconnaître ce rôle dans l'Islam, sans parler des autres traditions ; pensons à l'Hindouisme par exemple pour lequel Manu remplit la fonction correspondante.

Cependant, si l'on tient compte de ces quelques réserves, on lira avec profit ce livre érudit (une précieuse bibliographie y est adjointe) sur un thème dont on peut dire qu'il est d'actualité en cette fin de cycle.

Ernst KÜRY

*Le Directeur :* A. André VILLAIN

Imprimerie Saint - Michel 5, Rue de la Harpe - Paris 5e 1er Trimestre 1984

*Vient de paraître :*

*La réédition en fac-similé de l'important ouvrage du*
**Docteur René ALLENDY**

# LE SYMBOLISME DES NOMBRES
## ESSAI D'ARITHMOSOPHIE

**Format in-8 carré — 416 pages**

ÉTUDES TRADITIONNELLES

*Directeur-Administrateur :*

**A. VILLAIN**

Les abonnements sont souscrits pour la période du 1er Janvier au 31 Décembre. Tous expirent avec le No de Oct. Nov. Déc.

(Seuls les abonnements renouvelés ne subissent pas d'interruption)

*« Nous n'adressons pas de rappel »*

## NOTES

Notre revue parait actuellement sous la forme de quatre numéros d'environ 48 pages, de Jan. à Déc.

***Conditions pour 1984 :***

Prix de vente du numéro au magasin .................. **30,00 frs**

**Abonnements à la série de 4 nos :**

FRANCE, pris au magasin .............................. **90,00 frs**

» franco de port ..................................... **130,00 frs**

Départements d'Outre-Mer .............................. **150,00 frs**
(Recommandation obligatoire comprise)

Pays voisins : Allemagne Fédérale, Angleterre, Belgique, Hollande, Italie, Luxembourg, Suisse franco de port .. **140,00 frs**

Autres Pays ............................................ **180,00 frs**
(frais de recommandation obligatoire compris)

**Prix des collections anciennes :**

1964 à 1974 chaque année prise au magasin ............ **150,00 frs**

1975 à 1983 prise au magasin ........................ **100,00 frs**

+ frais d'expédition recommandée

Nous consulter pour l'expédition de chacune de ces années ainsi que pour les années antérieures, que nous recherchons en permanence.

***Nous pouvons adresser l'un de nos exemplaires restant en stock contre la somme de 25 francs.***

Paiement par versement à notre C. C. P. PARIS 568 - 71 ÉDITIONS TRADITIONNELLES ou par chèque bancaire.